

Søren Kierkegaard
Jeesus-tutkimuksen
syntyjuurilla

—

Uskon ja historian suhde
Filosofisissa muruissa

Juhana Pulli
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia
Tekijä – Författare Juhana Pulli		
Työn nimi – Arbetets titel Søren Kierkegaard Jeesus-tutkimuksen syntyjuurilla – Uskon ja historian suhde <i>Filosofisissa muruissa</i>		
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Marraskuu 2019	Sivumäärä – Sidoantal 119
Tiivistelmä – Referat <p>Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää Søren Kierkegaardin (1813–1855) kirjallisen pseudonyymien, Johannes Climacuksen, käsityksen uskon ja historian suhteesta teoksessa <i>Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi</i> (1844), ”Filosofisia muruja tai Murunen filosofiaa”. Tutkimusmenetelmänä on systemaattinen analyysi. Climacuksen käsitystä tarkastellaan erityisesti suhteessa David Friedrich Straussin (1808–1874) tunnetuksi tekemään erotteluun <i>myyttisen uskon todellisuuden ja historiallisten tosiasioiden</i> välillä. Tämän lisäksi huomiota kiinnitetään myös laajemmin teoksessa esiin nousevaan keskusteluun uskonnollisen uskon ja tieteellisen historian tutkimuksen välisestä suhteesta. Tutkimuksen päälähteenä on teos <i>Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi</i>. Muina lähteinä käytetään toista pseudonimi Climacuksen nimellä julkaistua teosta <i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler</i> (1846) sekä vuosien 1842–1843 aikana kirjoitettua mutta Kierkegaardin elinaikana julkaisemattomaksi jäänyttä teosta <i>Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est</i>. Lisäksi joissain tapauksissa viitataan myös muihin Kierkegaardin julkaisuihin ja kirjoituksiin.</p> <p>Taustaluvussa selvitetään Straussin asemaa Filosofisten murujen kirjoituskontekstissa. Saksalaisen Straussin esittämät radikaalit näkemykset aiheuttivat kuohuntaa Tanskassa asti. Myös Kierkegaard oli hankkinut keskeisiä osia tämän tuotannosta käännöksinä, ja ilmeisesti hän sai sysäyksen Filosofisten murujen lähtökohdalle juuri Straussin tekstin äärellä. Tanskalainen H.L. Martensen piti Straussin näkemyksiä vakavana uhkana kristinuskolle, ja osittain muotoilikin omia näkemyksiään vastauksena tähän uhkaan. Kierkegaard oli hyvin kriittinen Martensenin ratkaisuyritystä kohtaan. Climacus osoittaa kritiikkiä paitsi Martensenia, myös Straussin taustalla vaikuttanutta spinozalaista ajattelua kohtaan. Climacuksen voidaankin nähdä lähestyvän Straussia kahdesta eri suunnasta Filosofisissa muruissa: toisaalta arvioimalla tämän näkemysten lähtökohtia, toisaalta arvioimalla sitä kritiikkiä, jota Straussia kohtaan oli esitetty. Strauss löytyy Spinozan ja Martensenin välistä.</p> <p>Kolmannessa luvussa selvitetään Climacuksen käsitystä historian luonteesta, toisaalta suhteessa Martensenin esittämiin näkemyksiin, toisaalta suhteessa Straussin spinozalaiseen lähtökohtaan. Keskeiseksi argumentiksi osoittautuu David Humen (1711–1776) esittämää kausaalisuhteen kritiikkiä muistuttava näkemys. Climacuksen mukaan historiaa ei voida tavoittaa idealistisella vaan ainoastaan empiirisellä lähestymistavalla. Humelaiseen tapaan Climacus esittää, että historialliseen tapahtumiseen liittyvää syyn ja vaikutuksen suhdetta ei tavoiteta <i>välttämättömänä</i> vaan <i>mahdollisena</i> suhteena. Siten historia ei ole absoluuttisen varman <i>tiedon</i> kohde vaan todennäköisyytenä arvioitavan uskomuksen kohde, <i>uskon</i> kohde yleisessä merkityksessä.</p> <p>Neljännessä luvussa käsitellään Climacuksen suhtautumista ihmisen kykyyn saavuttaa ikuinen Jumala uskonsa kohteeksi. Tällainen ei Climacuksen mukaan ole ihmiselle mahdollista. Vastakkaiset käsitykset ovat olleet seurausta filosofian ja kristinuskon virheellisestä sekoittamisesta tai sitten pakanuuteen kuuluvasta mielikuvituksen ja aistihavaintojen mielivaltaisesta yhdistelemisestä.</p> <p>Viidennessä luvussa käsitellään Climacuksen keskustelua kristinuskon historiallisesta lähtökohdasta. Climacus esittää <i>runon</i>, jonka mukaan ikuinen Jumala on ylittänyt ikuisen ja historiallisen välisen rajan, ja siten yhteyttä ikuiseen Jumalaan ei saada muodostamalla yhteys ikuiseen totuuteen vaan historialliseen tosiseikkaan, siihen <i>paradoksiin</i>, että Jumala on elänyt yksittäisenä ihmisenä historiassa. Climacus kritisoi sekä Straussin että Martensenin tapaa <i>ymmärtää</i> paradoksi vertauskuvallisesti, jolloin he kadottavat sen todellisen historiallisuuden.</p> <p>Kuudennessa luvussa selvitetään Climacuksen käsitystä empiirisellä alueella tehtävän historian tutkimuksen ja inkarnaation suhteesta. Climacus kritisoi Straussin spinozalaista otetta, jossa historiallisuuden kriteereitä määrittellen deduktiivisella varmuudella – ja absoluuttisesti kielletään inkarnaation mahdollisuus. Climacuksen mukaan inkarnaatio sen sijaan on äärimmäisen epätodennäköinen historiallinen tapahtuma, ja sellaisena siihen uskotaan – vastoin todennäköisyyttä ja Jumalalta saadun edellytyksen perusteella. Mahdollisuus historiallisen todennäköisyyden arvioimiseen jää kuitenkin koettelemaan uskoa – ja juuri tämä epäilyn mahdollisuus sitoo uskon tiukasti historialliseen todellisuuteen. Sekä Strauss että Martensen olivat tahtoneet pelastaa kristinuskon turvaan epäilyksiltä, vaikkakin hyvin erilaisilla keinoilla. Strauss oli irrottanut uskon kokonaan historiasta ja liittänyt varmoihin ikuisiin totuuksiin, Martensen sen sijaan oli pitänyt historiallisen inkarnaation tapahtumista välttämättömänä. Molemmissa tapauksissa ajatus <i>metafysisestä välttämättömyydestä</i> turmeli käsityksen inkarnaation konkreettisesta, partikulaarisesta historiallisesta luonteesta – ja turmeli samalla myös uskon.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Usko ja historia, David Friedrich Strauss, Jeesus-tutkimus, inkarnaatio, todennäköisyys		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampanuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällys

1. Johdanto	2
1.1. Tutkimuskysymys, lähtökohdat ja lähteet	4
Objektiivinen ja subjektiivinen – Muruja ja PEJ	6
Esitysmuodon ja sisällön välinen suhde Muruissa	7
1.2. Katsaus aikaisempaan tutkimukseen	9
1.3. Tutkielman rakenne	14
2. Filosofisten murujen kysymyksenasettelun tausta	15
2.1. Strauss ja hegeliläinen kritiikki	23
2.2. Straussin vastaanotto Tanskassa	24
2.3. Martensenin välittävä asema Tanskassa	26
2.4. Strauss Martensenin ja Spinozan välissä	31
3. Historiallisen tiedon mahdollisuus ja uskon elementti	33
4. Ikuinen Jumala uskon kohteena?	50
4.1. Idealistinen tie: Jumalan olemassaolon todistaminen	52
4.2. Empiirinen tie: ihmisen käsitys Jumalasta	59
5. Historiallinen usko	67
5.1. Historia ja usko – tie eteenpäin?	67
Kaikki on toisin	67
Climacuksen panos filosofian alueella: 'Murunen filosofiaa'	69
5.2. 'Hetki' saa ratkaisevan merkityksen	71
Absoluuttinen Paradoksi historiallisena tosiseikkana	72
Ihmisen yritys synteisin muodostamiseksi	79
Synteisin ainekset eivät johda oikeaan synteisiin	82
6. Historia ja myytit	86
6.1. Historiantutkimus ja Absoluuttinen Paradoksi	86
Historiallisuuden kriteerit Straussilla ja Climacuksella	86
'Kaikkien aikojen eriskummallisin juttu'	89
'Maailmanhistoriallinen <i>nota bene</i> '	91
'Auktoriteetti, johon usko voi nojautua'	95
6.2. Runo – myytti vai Absoluuttinen Paradoksi?	105
Entäpä ne myytit?	105
Straussin runon ja Climacuksen runon ero	106
6.3. Filosofisia muruja ja David Strauss	109
7. Loppukatsaus	111
Lyhenteet	116
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	116
Lähteet ja apuneuvot	116
Kirjallisuus	117

1. Johdanto

Haluamatta loukata ketään sanon suoraan, ettei kuka tahansa teologian kandidaatti olisi kyennyt esittämään ongelmaa niin hyvin dialektiikan tahdissa pysyen, kuin se on tehty kirjassa. Olen sitä mieltä, ettei kuka tahansa teologian kandidaatti luettuaan kirjan voisi heittää sitä menemään ja sen jälkeen esittää ongelmaa yhtä selkeän dialektisesti kuin se on kirjassa esitetty.¹

– Johannes Climacus, *Päättävä epätieteellinen Jälkikirjoitus filosofisiin Muruihin*

Filosofisia muruja on monitahoinen teos, jonka eri puolet asettuvat erottamattomaan suhteeseen sen kaikkien muiden puolien kanssa – Johannes Climacuksen itsensä mukaan se on esitys algebraalisessa muodossa.² Niinpä tutkielman kirjoittajan, selittääkseen yhden puolen teoksesta, täytyisi *ensin* selittää teoksen kaikki muut puolet, jotta kyseinen puoli tulisi oikein ymmärretyksi. Tässä mahdottomassa tilanteessa kuka tahansa teologian kandidaatti tarvitsee uhkarohkeutta Climacuksen esittämän haasteen edessä.

Søren Kierkegaard (1813–1855) oli tanskalainen ajattelija, joka julkaisi suuren osan kirjallisesta tuotannostaan salanimien, pseudonyymien, välityksellä.³ Kuolemansa jälkeen ilmestyneessä selvityksessä omasta kirjailijantyöstään hän paljasti, että koko hänen tuotantonsa tähtäsi yhteen kysymykseen: kristityksi tulemiseen.⁴ Tämä valottaa myös syitä salanimien käyttämiseen. Selonteossaan Kierkegaard kirjoittaa:

*Jotta ihmisen todella voi onnistua opastamaan tiettyyn paikkaan, on hänet ensin löydettävä sieltä, missä **hän** on, ja aloitettava sieltä.* Tämä on kaiken auttamistaidon salaisuus. – – Voidakseni todella auttaa toista minun on ymmärrettävä enemmän kuin hän – mutta ennen kaikkea minun on ymmärrettävä, mitä hän ymmärtää. Jos en sitä ymmärrä, ei siitä, että ymmärrän enemmän kuin hän, ole hänelle mitään apua.⁵

Salanimien avulla Kierkegaard eläytyi erilaisissa elämänvaiheissa elävien, eri tavoin ajattelevien ihmisten ajatusmaailmoihin, ja sukelsi sisään. Näin hän pyrki kartoittamaan niiden sisäistä dynamiikkaa – ja sijaintia suhteessa kristinuskuun.

¹ SKS 7, 20 / PEJ, 28. Lainatun kohdan edellä Climacus oli kirjoittanut:

”Jos lupaava kirjailija haluaa jakaa käsittelemänsä asian helpompaan ja vaikeampaan osaan, hänen tulee menetellä niin, että hän aloittaa helpommasta osasta ja lupaa vaikeamman sen jatkoksi. Sellainen lupaus on tosi ja kaikin tavoin vastaanottamisen arvoinen. Kevytmielisempää sitä vastoin on, että kirjailija ensin kirjoittaa vaikeimman osan valmiiksi ja lupaa sille jatko-osan, etenkin sellaisen, jonka kuka tahansa ensimmäisen osan tarkkaavaisesti läpilukenu, riittävän sivistynyt lukija voi helposti itse kirjoittaa, mikäli näkee sen vaivan arvoiseksi.

Tästä oli kysymys filosofian muruissa; jatko-osan tarkoitus oli vain, kuten mainittiin, pukea ongelma historialliseen asuun. Sikäli kuin koko jutussa ylipäänsä mikään oli vaikeaa, se oli itse ongelma; historiallisen asun antaminen on helppoa.” SKS 7, 20 / PEJ, 28.

² SKS 4, 289, 305 / Muruja, 111, 134; SKS 7, 20–21 / PEJ, 28–29. Thulstrup 1974, lxxxvii.

³ Saarinen 2007, 303–304.

⁴ SKS 16, 23.

⁵ SKS 16, 27; suomennos löytyy pääosiltaan teoksesta Lehtinen 2008, 53.

Pelkästään vuosina 1843–1844 Kierkegaard julkaisi yhteensä 12 teosta, joista puolet omalla nimellään ja loput kuuden eri pseudonyymien nimissä. Vuonna 1844 ilmestyi *Filosofisia muruja*, jonka kirjoittajaksi oli merkitty Johannes Climacus ja julkaisijaksi S. Kierkegaard.⁶ Filosofisten murujen tausta-asetelma on mielenkiintoinen. Ennen *Filosofisia muruja* Kierkegaard on kirjoittanut tutkielmaa kartesiolaisen epäilyn syvyyksistä. Teoksessa *Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum est* päähenkilö joutuu pohdintojensa myötä epätoivoon. Climacus on vakavamielinen nuori mies, joka päättää toteuttaa elämässään sen mistä filosofit uskaltavat vain kirjoittaa työpöytänsä ääressä. Hän siis etenee epäilyssään niin pitkälle että kaikki menettää merkityksensä ja elämä käy hukkaan.⁷ Filosofit, nuo fariseuksista pahimmat, jotka kasaavat toisten kannettavaksi raskaita kuormia, joihin eivät itse sormellakaan koske.⁸ Climacus itse ei enää voi perääntyä epäilyssään, kun on kerran päässyt näin pitkälle.⁹

Muruissa Climacus päättää kuitenkin kirjoittaa runon. 'Runo' on viittaus straussilaiseen käsitykseen kristinuskosta myyttisenä kansanrunoutena.¹⁰ Runoa kirjoittaessaan Climacus ottaa rinnallaan kulkemaan suuresti ihailemansa vanhan filosofin, Sokrateen, joka edustaa laajasti rationalistista filosofiaa.¹¹ Aika ajoin hän vertaa kehittelemäänsä runoa Sokrateen ajatuksiin. Mukaan matkalla tulee G.W.F. Hegel, joka kehuskelee päässeensä pidemmälle kuin Sokrates,¹² sekä David Hume, jolla on sanansa sanottavanaan kausaalisuhteesta, tosiseikoista ja todennäköisyydestä. Ketkä tällä matkalla ystävystyvät, ketkä joutuvat riitoihin?

⁶ Lehtinen 2008, 221–222; SKS 4, 213 / *Muruja*, 1.

⁷ Hong et al. 1985, xiii; Pap. IV B 16.

⁸ Hong et al. 1985, xiv; Pap. IV B 6.

⁹ Hong et al. 1985, xiv–xv. Hong et al. kiinnittää huomiota *De Omnibus Dubitandum est* –teoksen hahmotelmasta löytyneeseen luvun IV otsikkoon: ”Johannes reaches pure being but cannot come back again.” Pap. IV B 13:15. Tuota lukua ei kuitenkaan koskaan kirjoitettu valmiiksi. Hong et al.:in mukaan hahmotelmasta voi kuitenkin saada vihjeen, toisaalta siitä että Johannes sittenkin ”palaa takaisin”, ja toisaalta seuraavasta kirjoitelmasta, *Filosofisista muruista*. Katkelman mukaan ”Doubt is conquered not by the system but by faith, just as it is faith that has brought doubt into the world.” Pap. IV 13:18. Hong et al. 1985, xv.

¹⁰ SKS 4, 241–242 / *Muruja*, 40–41. Thulstrupin mukaan *Murujen* kohdassa viitataan nimenomaan vasemmistohegeliläisten D. F. Straussin ja Ludwig Feuerbachin käsityksiin kristinuskosta, ja erityisesti tanskalaisen straussilaisen A.F. Beckin vuonna 1842 julkaisemaan teokseen *Begrebet Mythus eller den religiösen Aands Form*. Thulstrup 1974, 204. Myös Kylliäinen huomioi *Murujen* kohdan yhteyden Straussiin ja Feuerbachiin. Kylliäinen 2004, 40–41.

¹¹ Thulstrup huomauttaa että Sokrates edustaa *Muruissa* idealistista periaatetta. Sen vuoksi Sokratesta koskevia lausuntoja pidä ymmärtää yrityksinä kuvata historiallisen Sokrateen todellisia näkemyksiä vaan kyse on tietyn katsontakannan, ’sokraattisen’, kuvittamisesta. Thulstrup 1974, lxxxvii–lxxxviii.

¹² Stewartin mukaan Climacuksen keskustelun varsinaisena kohteena *Muruissa* on kuitenkin Hegelin sijaan H.L. Martensen, joka katsoi menneensä ”pidemmälle kuin Hegel”. Stewart 2003, 359–360.

1.1. Tutkimuskysymys, lähtökohdat ja lähteet

Tässä tutkielmassa keskitytään tutkimaan *Filosofisissa muruissa* esitettyä argumentaatiota uskon ja historian välisestä suhteesta. Tutkimusmenetelmänä on systemaattinen analyysi. Erityistä huomiota kiinnitetään argumentteihin, jotka käsittelevät David Friedrich Straussin (1808–1874)¹³ tunnetuksi tekemää erottelua myyttisen uskon todellisuuden ja historiallisen todellisuuden välillä. Lisäksi huomiota kiinnitetään myös laajemmin Johannes Climacuksen käymään keskusteluun raamatuntutkijoiden esittämistä näkemyksistä, jotka liittyvät uskonnollisen uskon ja historiantutkimuksen väliseen suhteeseen.

Tässä tutkielmassa *Filosofisten murujen* tulkinnalliseksi avaimeksi on otettu David Straussin tunnetuksi tekemä uskon ja historian erottamisen teema. Tälle lähtökohdalle on olemassa hyvät perustelut, joita esitellään tarkemmin luvussa 2: *Filosofisten murujen kysymyksenasettelun tausta*. Huomion kiinnittäminen keskusteluun straussilaisen ajattelun kanssa avaa monia Murujen kohtia ja tekee siinä esitetyn argumentaation ymmärrettäväksi sellaisella tavalla, joka ei olisi mahdollista ilman straussilaisen kontekstin huomioimista.

Climacus ei mainitse David Straussia teoksessaan nimeltä, ja kenties tämän vuoksi Straussin merkitys Murujen ymmärtämisen kannalta on tutkimuksessa usein jäänyt marginaaliseksi, anekdootiksi hegeliläisen idealismin sisällä. On kuitenkin syytä huomioda, että Climacus ei aina muulloinkaan mainitse nimeltä monia keskustelukumppaneitaan, joita kommentoi.¹⁴ Kenties toinen syy Straussin vähäiseen huomioimiseen tutkimuksessa on siinä, että Kierkegaardia ovat pääasiassa tutkineet filosofit ja filosofisesti orientoituneet teologit; silloin keskustelukumppaneita Kierkegaardille on saatettu pääasiassa etsiä filosofien piiristä, eikä historiantutkimukseen ja toisaalta omalaatuiseen teologiaan keskittynyt Strauss ole vastaavasti herättänyt mielenkiintoa. Merkittävin syy saattaa kuitenkin löytyä tulkintahistoriasta, jossa Kierkegaard on voimakkaasti kytketty myöhempään eksistentiaaliseen perinteeseen, eikä hänen siksi olla ajateltu olleen kiinnostunut historiallisista kysymyksistä. Kierkegaardin

¹³ Ruokanen 1987, 53.

¹⁴ Vrt. kuvitteellisen keskustelukumppanin ironinen lausahdus ”[olen] lukiessani iloinnut siitä, ettei vastaan ole tullut mitään iskulauseita tai salaisia viittauksia”. SKS 4, 301 / Muruja, 128. Tässä kohdassa keskustelukumppani on viimeisen kerran äänessä dialogissa Climacuksen kanssa. Tämän dialogin yhteydessä Climacus myös esittää viittauksen straussilaiseen kolmijakoon filosofia-historia-myytti. SKS 4, 305 / Muruja, 134-135. Kierkegaard – sen paremmin kuin Climacuskaan – ei kuitenkaan rajoittanut mielenkiintoaan tai keskustelukumppaneitaan filosofien piiriin. Kierkegaardin kirjastoon kuului huomattava määrä raamatuntutkimusta käsittelevää kirjallisuutta, myös Straussin omia teoksia ja niitä käsittelevää kirjallisuutta.

tulkintaperinteeseen liittyviä ongelmia on nostanut esiin erityisesti Jon Stewart. Luvussa 1.2. esitellään lyhyesti myös tätä keskustelua.

Onko Straussin käyttäminen tulkinnallisena avaimena kuitenkin lopulta mielivaltainen ratkaisu, jossa Muruihin yritetään lukea jotain mitä siellä ei ole? Tämä kysymys voidaan ratkaista vasta perusteluihin tutustumisen jälkeen. Lopulta tulkinnallisen avaimen kyky valaista aineistoa on oleellista. Tarkoituksena ei missään tapauksessa ole esittää, että keskustelu straussilaisen ajattelun kanssa selittäisi kaiken Filosofisissa muruissa. Climacus keskustelee samanaikaisesti laajan rintaman kanssa. Sen sijaan tarkoituksena on kiinnittää huomiota näkökulmaan, joka tutkimuksessa usein on jäänyt vähälle huomiolle.

Tutkimuksen päälähteenä on vuonna 1844 julkaistu *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, ja leipätekstin viittauksissa käytetään – ellei toisin mainita – vuonna 2004 julkaistua Janne Kylliäisen tekemään suomennosta *Filosofisia muruja*. Teokseen viitattaessa käytetään joko suomenkielistä nimeä tai sen lyhennettä *Muruja*.

Tämän lisäksi lähteinä joissain Murujen argumentaatiota selventävissä kohdissa käytetään muita pseudonyymi Johannes Climaukseen liittyviä teoksia. *Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est* -teosta ei julkaistu Kierkegaardin elinaikana, mutta päiväkirjamerkintöjen perusteella sitä on kirjoitettu vuosina 1842–1843,¹⁵ ja sen voidaan katsoa edeltävän *Muruja* ja luovan pohjan lähestymistavalle. Tähän teokseen viitattaessa käytetään nimestä muotoa *De Omnibus dubitandum est* tai lyhennettä JC. *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* julkaistiin vuonna 1846. Leipätekstin viittauksissa käytetään – ellei toisin mainita – vuonna 1993 julkaistua toista painosta Torsti Lehtisen suomennoksesta *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus [filosofian muruihin]*. Teokseen viitattaessa käytetään joko suomenkielistä nimeä *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus* tai sen lyhennettä PEJ. Tämä teos kehittelee edelleen Murujen teemoja yksittäisen ihmisen näkökulmasta.

Muruja voidaan siten parhaiten ymmärtää näiden kahden muun samaan pseudonyymiin kytkeytyvän teoksen välissä. Johannes Climacuksen nimissä kulkevan tuotannon lisäksi joissain aiheen kannalta merkittävässä tapauksissa lähteinä on käytetty myös Kierkegaardin muiden pseudonyymien julkaisuja sekä Kierkegaardin omia muistiinpanoja ja päiväkirjamerkintöjä.

¹⁵ Thulstrup 1974, 194; Hong et al. 1985, ix–x.

Kierkegaardin tanskankielisten tekstien lähteenä käytetään pääasiassa 28-osaista julkaisua *Søren Kierkegaards Skrifter*, josta käytetään lyhennettä SKS. Lisäksi joissain tapauksissa lähteenä käytetään 16-osaista julkaisua *Søren Kierkegaards Papirer*, josta käytetään lyhennettä Pap.

Objektiivinen ja subjektiivinen – Muruja ja PEJ

Suuri osa Johannes Climacukseen kohdistuvasta tutkimuksesta painottaa käsittelyssään *Päättävää epätieteellistä jälkikirjoitusta*, ja *Filosofisia muruja* sen sijaan usein jää sivuosaan. Vaikka teokset ovat saman pseudonyymillä kirjoittamia, niiden näkökulmissa on kuitenkin ero: niissä ratkaiseva kysymys asetetaan eri tavoin. Olisi tietyllä tavalla väärin kutsua *Murujen* näkökulmaa objektiiviseksi, koska juuri yritys objektiivisuuteen on eräs niistä asioista joita Climacus *Muruissa* kritisoi. Mutta PEJ:ssä näkökulma on vielä voimakkaammin subjektiivinen. Kun *muruihin* kysymys asetettiin:

Voiko ikuisella tietoisuudella olla historiallinen lähtökohta; voiko sellainen lähtökohta kiinnostaa muutenkin kuin historialliselta kannalta; voiko iäisen autuuden rakentaa historiallisen tiedon varaan?¹⁶

PEJ:ssä kysymys vastaavasti kuuluu:

Minä, Johannes Climacus, tässä kaupungissa syntynyt, nyt kolmekymmenvuotias, en enempää tai vähempää kuin ihminen, kuten useimmat muutkin, oletan, että minulla yhtä hyvin kuin palvelustytöllä tai professorillakin on odotettavana korkein mahdollinen hyvä, jota kutsutaan iäiseksi autuudeksi. Olen kuullut, että kristinusko tekee tämän hyvän mahdolliseksi, ja kysyn siis: miten saavutan suhteen tuohon oppiin?¹⁷

Ihmisen näkökulma elämään ja maailmaan ei ole objektiivinen, ja myös *Muruissa* alleviivataan tämän objektiivisuuden mahdottomuutta ihmisen kannalta. *Muruissa* kysymys on kuitenkin Climacuksen mukaan asetettu objektiivisesti:

Objektiivinen kysymys koskisi siis kristinuskon totuutta, subjektiivinen koskee yksilön suhdetta kristinuskoon. – Jotta kysymykseni tulisi täysin selväksi, esitän ensin objektiivisen kysymyksen ja osoitan, kuinka sitä käsitellään. Sillä tavoin teen oikeutta historiallisuudelle.¹⁸ Sen jälkeen esitän subjektiivisen kysymykseni.¹⁹

Vaikka *Murujen* objektiivinen kysymys siis koski kristinuskon totuutta, siinä ei kysytty, *onko* kristinusko totta – vaan *mikä* on kristinuskon mukaan totuus. *Murujen* hypoteesissa oletettiin, että Uuden testamentin historiallisessa selonteossa on esitetty kristinuskon totuus, *sellaisuus*; samalla kuitenkin

¹⁶ SKS 4, 213 / *Muruja*, 1; tähän viitataan myös SKS 7, 24 / PEJ, 32–33.

¹⁷ SKS 7, 25 / PEJ, 33.

¹⁸ ”Herved vil det Historiske skee sin Ret.” SKS 7, 26. Taustaluvussa esitellään Strauss'n näkemystä ”historiallisen maailman luonteesta”, joka taustoittaa tätä Climacuksen lausetta.

¹⁹ SKS 7, 26 / PEJ, 35. PEJ:n ensimmäinen osa jatkaa *Filosofisissa muruissa* esitetyn objektiivisen kysymyksen käsittelyä – periaatteessa, mutta käytännössä näkökulma on nimenomaan objektiivista lähestymistapaa problematisoiva. PEJ:n toinen osa käsittelee subjektiivista kysymystä.

alleviivattiin sitä, että ihminen ei voi tietää välittömän varmasti, objektiivisesti, onko kristinusko totuus, vaan tämä jää uskon asiaksi.²⁰

Muruissa pohditaan, mikä on kristinuskon suhde historiallisuuteen, mutta retorisesti kirjoittajan oma suhtautuminen kristinuskoon jää välinpitämättömäksi.²¹ PEJ:ssa Climacus alleviivaa juuri subjektiivisen suhtautumisen tärkeyttä: *vaikka* kristinuskon totuuden voisi tavoittaa objektiivisesti, sillä ei olisi yksilön kannalta merkitystä, koska se tulee merkittäväksi vasta subjektiivisen suhtautumisen kautta.²²

Tässä tutkielmassa keskitytään PEJ:n subjektiivisemmän näkökulman sijaan tarkastelemaan Muruissa esitettyä käsitystä inkarnaatiosta historiassa ilmenneenä lähtökohtana kristinuskolle, sekä tämän käsityksen suhdetta historian tutkimukseen ja erityisesti Staussin esittämään käsitykseen uskon ja historian suhteesta.

Esitysmuodon ja sisällön välinen suhde Muruissa

Murujen ajatusrakennelma ja runo on rakennettu analogiaksi kristinuskosta. Siinä esitysmuoto ja sisältö on monitahoisesti toisaalta tehty vastaamaan toisiaan, toisaalta eroamaan toisistaan kuin yö ja päivä. Joka tapauksessa esitysmuoto on Climacukselle tärkeä osa sitä mitä sanotaan ja se palvelee harkittua tarkoitusta.

Muruissa esitetään toisaalta runo, toisaalta ajatuskehitemä; toisaalta myytin, toisaalta filosofian avulla pyritään löytämään kristinuskon sisältö. Tämä lähestymistapa ja muoto on ironinen, koska Climacuksen sanoman sisältö on, että jumalallisen todellisuuden tavoittamisen keinoina sekä myytti että filosofia ovat vain ihmisen mielikuvituksen ja ajattelun tuotteita, ja siten on väärinkäsitys, että ne voisivat ylittää jumalalliseen todellisuuteen.²³ Straussilainen myyttikäsitys ja hegeliläinen filosofinen spekulatio edustavat samankaltaisen virheellisen metafyyssisen näkemyksen eri ilmentymiä, ja osittain niitä molempia kritisoidaan samoilla perusteilla. Climacuksen omassa käytössä runo ja filosofia saavat kuitenkin mielenkiintoisesti vastakkaiset käyttötarkoitukset.

Climacus pyrkii Muruissa toteuttamaan tinkimätöntä dialektiikkaa, erotteluiden tekemistä, Sokrateen antaman esimerkin mukaisesti. ”Riittävällä

²⁰ Climacuksen *mikä*-kysymystä *onko*-kysymyksen sijaan painottaa mm. Evans 2006, 100–101. ’Sellaisuus’, ks. SKS 4, 283–284 / Muruja, 104–105.

²¹ Toisaalta tämä välinpitämättömyys – ei-pakottaminen – niveltyy keskeisesti myös Murujen sanomaan paradoksin omaksumisen edellytyksistä. Näitä edellytyksiä käsitellään tarkemmin myöhemmin tässä tutkielmassa. Välinpitämättömyydestä: SKS 4, 305–306 / Muruja, 135–136.

²² Objektiivisen ja subjektiivisen suhteesta myös Vainio 2003, 222.

²³ SKS 4, 305 / Muruja, 134–135.

tarkkuudella” ei kuulu Climacuksen käyttämiin ilmaisuihin, vaan hänen asennettaan kuvaa absoluuttinen ”joko – tai”. Hänen mukaansa

– loppujen lopuksi ihmisestä tekee hyvän dialektikon se, että hän pitää järkähtämättä kiinni absoluutista ja absoluuttisista eroista.²⁴

Keskeisimpiä kysymyksiä Climacuksen dialektiikassa on tiedon rajojen löytäminen. Filosofian keinoilla ja sokraattisen tarkoilla erotteluilla, pureutumalla keskustelukumppanin ajatusmaailmaan, paljastetaan filosofian sekä yleensä ottaen inhimillisten keinojen rajoitukset tiedon saavuttamisessa. Filosofian osana on siis jossain mielessä negatiivinen tehtävä.

Runon avulla sen sijaan tuodaan esiin kristinuskoon kuuluva käsitys inkarnaatiosta, Jumalan tulemisesta ihmiseksi. Runon osana on siten positiivinen tehtävä. Climacus esittää ensin keksineensä runon omasta päästään, mutta myöntää lopulta plagioineensa koko runon Uudesta testamentista. Runo ei olekaan kenenkään ihmisen keksimä vaan jumalan historiassa ilmoittama.

Ironisella tavalla sekä ajatuskehitelemä että runo myös Climacuksen ilmaisun muotoina kritisoivat inhimillisten ajatuskehitelemien ja runojen mahdollisuutta saavuttaa jumalallinen todellisuus. Ajatuskehitelemä näyttää ihmisen ajattelulle sen paikan, runo ei olekaan ihmisen runoilema.

Climacus itse toteaa, että Muruissa on muodon ja sisällön välillä ironinen ristiriita: muoto on parodiaa spekulatiosta, jossa keksitään jotain aivan uutta, mutta esiin tuleva sisältö on ”vanhanaikaista puhdasoppisuutta kaikessa vakavuudessaan”.²⁵ Murut selittää filosofian kielellä mikä on kristinuskon ymmärrys itsestään ja suhteestaan filosofiaan. Filosofia ei ole saanut määrätä uskon sisältöä vaan päin vastoin filosofiaa on käytetty filosofian alueen rajaamiseen. Murujen viileän sokraattinen esitysmuoto ja toisaalta siinä esitetty perinteinen sisältö muodostavat keskenään jännitteen: sisällöstään huolimatta Muruja ei ole didaktinen esitys, joka opettaisi lukijalle, miten asiat ovat.²⁶ Kuitenkin juuri se, että Murujen kirjoittaja ei itse ota kantaa esittelemäänsä sisältöön, kutsuu lukijan mukaan prosessiin, tai paremminkin mukaan elämään, pois ulkopuolisen tarkkailijan asemasta. Sen vuoksi myös yritys kuvata Murujen sisältöä ulkopuolelta käsin on luultavasti Climacuksen tarkoituksen vastaista.

²⁴ SKS 4, 304 / Muruja, 133.

²⁵ SKS 7, 249 / PEJ, 280–282; Hong et al. 1985, xx–xi.

²⁶ Toisaalta Pattisonin mukaan Murujen sokraattinen kysely alleviivaa kuitenkin sitä, että ”vanhanaikainen oikeaoppinen” sisältö voi tulla subjektiiviseksi, *kysymykseksi meille*, vasta sen jälkeen, kun sitä on ensin käsitelty kysymyksenä itsessään. Pattison 1994, 259.

Murujen muodon ja sisällön välisen dialektiikan on ollut tarkoitus opettaa, että lukija ei voi jäädä neutraaliin katsontakantaan vaan hänen täytyy valita joko–tai. Tätä tarkoitusta pelkkä ulkopuolinen sisällön kuvailu ei pysty välittämään.

Esitystavan ja sisällön suhteella on jännitteisyyden lisäksi toinenkin puolensa, samankaltaisuus. Kierkegaardin toisella pseudonyymillä kirjoittamassa teoksessa *Enten – Eller* esitetään ajatus, jonka mukaan jokaisessa klassisessa taideteoksessa sisältö ja sen esitystapa muodostavat saumattoman kokonaisuuden. Tekstissä tai kertomuksessa tämä tarkoittaa sitä, että *tapa*, jolla sanotaan, heijastelee sitä *mitä* sanotaan. Anders Seland esittää teoksensa *Divine Suspense* johdannossa, että Kierkegaardin *Pelko ja vavistus* -teoksesta on löydettävissä tällainen symmetria käsitteellisen sisällön ja retorisen esitystavan välillä.²⁷ Myös Filosofisissa muruissa on ilmiselvästi luotu vastaava symmetria sisällön ja esitysmuodon välille. Climacuksen kuvaaman sisällön mukaan uskoa kristillisessä mielessä ei pysty kukaan ihminen antamaan toiselle. Niinpä Climacus itsekään ei pyri todistamaan tai vakuuttamaan kristinuskosta, vaan kuvaa runossaan kristinuskon *sellaisuutta*²⁸, erotuksena muihin mahdollisiin *millaisuuksiin* ja sokraattisen tarkoilla erotteluilla tekee eron näiden välille.

1.2. Katsaus aikaisempaan tutkimukseen

Jon Stewart on perusteellisessa tutkimuksessaan *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003) osoittanut, että vanha käsitys Kierkegaardin ja Hegelin suorasta vastakkainasettelusta on ollut liian yksinkertaistava ja johtanut moniin virheellisiin tulkintoihin.²⁹ Merkittävimpänä tällaisen tulkintaperinteen kannattajana Stewart mainitsee Niels Thulstrupin.³⁰ Tämän vanhan käsityksen sijaan Stewart esittää, että Kierkegaard kävi kärkevää keskusteluaan suhteessa tanskalaiseen hegeliläisyyteen, johon itseensä sisältyi jo kriittisiä äänenpainoja Hegeliä kohtaan.³¹

Käsitys Kierkegaardin ja Hegelin suorasta vastakkainasettelusta on Stewartin mukaan antanut oman vääristävän leimansa kuvaan koko Kantin jälkeisestä eurooppalaisesta filosofian historiasta. Tässä kertomuksessa

²⁷ Seland 2016, 13. *Enten – Eller*, 1843, osa 1: SKS 2, 9; osa 2: SKS 3, 9. 'Pelko ja vavistus', *Frygt og Bæven*, 1843; SKS 4, 99.

²⁸ Muruissa esiintyvä puhe 'sellaisuudesta' tarkoittaa toteutunutta todellisuutta, sen aristoteelisen käsityksen mukaisesti jossa "olevaksi tulemisen muutos on siirtymistä mahdollisuudesta todellisuuteen". SKS 4, 274 / Muruja, 88; linkistä aristoteeliseen käsitykseen, Kylliäinen 2004, 88.

²⁹ Stewart 2003, 596.

³⁰ Stewart 2003, 14.

³¹ Stewart 2003, 596.

Kierkegaard on toisaalta Hegelin ja koko saksalaisen idealismin kriitikko. Toisaalta hänet nähdään monien 1900-luvun virtausten, esimerkiksi uskonnollisen eksistentialismin tai jopa post-modernismin perustajana. Tämän kertomuksen mukaan 1800-luvun filosofia koostui kahdesta kilpailevasta perinteestä: ensimmäistä perinnettä, saksalaista idealismia, luonnehtii sen luottamus järkeen, kun taas toista perinnettä, esiasteella olevaa eksistentialismia tai irrationalismia kuvaa järjen kritiikki ja hylkääminen. Hegel nähdään ensimmäisen puhemiehenä, kun taas Kierkegaard esitellään jälkimmäisen edelläkävijänä. Saksalaista idealismia pidetään silloin valistuksen todellisena perillisenä, joka painottaa järkeä ja rationaalisuutta, ja jonka viimeisenä, yli-innokkaana edustajana oli Hegel.³²

Kun Hegelin perinteen jatkajien katsotaan uskovan järkeen, ja eriteltävissä olevaan totuuteen, kertomuksen mukaan, eksistentialistit sen sijaan hylkäävät järjen ja omistautuvat sen osoittamiseen, että käsitys objektiivisesta totuudesta on ollut naiivi, epistemologinen virhe, joka viimeinkin täytyy hylätä. Kierkegaardin katsotaan siten usein olevan eksistentialistisen tai irrationalistisen perinteen perustaja. Monet Kierkegaardin käsittelemistä teemoista innoittivat 1900-luvun fenomenologian ja eksistentialismin edustajia, ja hänen kristillistä vakaumustaan pidettiin viimeisenä jäänteinä, joka täytyi puhdistaa pois hänen perustamastaan uudenlaisesta tavasta tehdä filosofiaa. Kierkegaardin pitäminen ensimmäisenä eksistentialistina vahvisti myös käsitystä Hegelin ja Kierkegaardin vastakkaisuudesta, koska eksistentialismia pidettiin juuri vastareaktiona saksalaiseen idealismiin ja erityisesti Hegeliin sen äärimmäisenä edustajana.³³

Kierkegaardin – tai Climacuksen – pitäminen varsinaisena eksistentialistina edellyttäisi kuitenkin sitä, että häneltä löytyisi jyrkkä erottelu subjektin sisäiseen suuntautuneisuuteen kuuluvan uskonnollisen todellisuuden ja toisaalta tieteen alueeseen kuuvan, ulkoisia objekteja käsittelevän todellisuuden välillä.³⁴ Pintapuolisesti tämä kuvaus voisi vaikuttaa sopivan myös Climacukseen. Stewartin mukaan PEJ:ta onkin toisinaan pidetty eurooppalaisen eksistentialismin alkupisteenä.³⁵ Erityisesti Muruissa käyty keskustelu historian tutkimuksesta ja sen suhteesta kristinuskoon kuitenkin haastaa tätä tulkintaperinnettä.

³² Stewart 2003, 618–619.

³³ Stewart 2003, 620–621.

³⁴ Määritelmä *eksistentialismista* ja *uskonnollisesta eksistentialismista*: Peterson et al. 2003, 252.

³⁵ Stewart 2003, 448.

Niels Thulstrup on laatinut *Filosofisiin muruihin* johdannon ja kommentaarin³⁶ joka esittelee historiaa teoksen synnyn taustalla. Stewartin Thulstrupia kohtaan esittämästä kritiikistä huolimatta – tai se mielessä pitäen – kyseessä on hyödyllinen apuväline Murujen tutkimisessa. Erityisen hyödyllisiä ovat Kierkegaardin ja Straussin suhteesta tehdyt huomiot, joiden arvo ja merkitys oikeastaan vain korostuu Stewartin tekemien tulkinnallisten korjausten myötä. Strauss on tärkeä osa tanskalaista hegeliläisyyden reseptiota.³⁷

Janne Kylliäinen vertaa artikkelissaan *Kierkegaardin kriittinen kristillinen realismi* (2009) Ilkka Niiniluodon ‘kriittistä tieteellistä realismia’³⁸ Kierkegaardin ajatteluun, jota hän kuvaa ‘kriittiseksi kristilliseksi realismiksi’. Huolimatta niistä ilmeisistä ja yhteen sovittamattomista eroavuuksista, jotka näiden ajattelijoiden käsitysten välillä vallitsevat, on Kylliäisen mukaan niistä kuitenkin löydettävissä myös yhdistäviä piirteitä. Molemmat ajattelijat ovat vakaumukseltaan realisteja eli ajattelevat todellisuuden olevan tiedostavasta subjektista, mielestä, kielestä ja teorioista riippumaton. Toisaalta kumpikaan ei ajattele naiivisti, että todellisuus on pohjimmiltaan sellainen, millaisena se välittömästi ilmenee. Molempien mukaan totuutta kohti pyrkimisessä itsekriittisyys on olennaisessa osassa. Heidän käsityksensä todellisuuden perimmäisestä luonteesta ja keinoista sen oikeaan käsittämiseen eroavat kuitenkin räikeästi toisistaan. Kylliäisen mukaan näiden kahden realismia edustavan lähestymistavan vertaaminen toisiinsa on hyödyllistä, koska taustalla olevan yhdistävä tekijä auttaa näkemään myös niiden keskinäiset eroavuudet paremmin; ne on asetettu ikään kuin samalle keskustelukentälle.³⁹

Kylliäinen ei käytä termiä ‘realismi’ siinä keskiajalla käyttöön tulleessa merkityksessä, jossa se merkitsi ‘käsiterealismia’ ‘nominalismin’ vastakohtana, vaan laajemmassa modernissa merkityksessä ‘antirealismin’ vastakohtana. Kylliäinen lähestyy kysymystä Kierkegaardin suhteesta realismiin toisaalta *ontologisen realismin*, toisaalta *tietoteoreettisen realismin* näkökulmista. Ontologisen realismin mukaan ihmismielestä ja –kielestä riippumaton todellisuus on olemassa, kun taas ontologisen antirealismin mukaan todellisuuden olemassaolo riippuu ihmisen tietoisuudesta. Tietoteoreettisen realismin mukaan todellisuudesta on mahdollista myös saada tietoa eli muodostaa tosia, hyvin

³⁶ Thulstrup 1974.

³⁷ Thulstrupin tekemiä huomioita Straussista, ks. esim. Thulstrup 1974, lvi–lix; 149–151.

³⁸ Kylliäinen 2009, 70.

³⁹ Kylliäinen 2009, 61–62.

perusteltuja käsityksiä, kun taas tietoteoreettisen antirealismin mukaan ihmisen käsitys todellisuudesta riippuu aina mielen ja kielen rakenteista.⁴⁰

Kylliäinen kiinnittää huomiota siihen että jotkin Kierkegaardin käyttämät ilmaisut, kuten Climacuksen väittämä “subjektiivisuus on totuus” tai “hypyn” käsite, voidaan ainakin asiayhteydestään irrotettuna tulkita ilmauksiksi antirealistisesta näkemyksestä.⁴¹ On esitetty myös tulkintoja joiden mukaan Kierkegaard edustaisi lähes soliptista näkemystä, jossa maailma, toiset ihmiset ja Jumala menettävät yksilöstä riippumattoman olemassaolonsa ja käyvät epätodellisiksi.⁴² Kylliäinen viittaa myös siihen Stewartinkin mainitsemaan seikkaan, että Kierkegaard on toisinaan tutkimuksessa sijoitettu postmodernin pluralismin edelläkävijäksi.⁴³

Pseudonyymi Climacus esittää kuitenkin Kylliäisen mukaan PEJ:ssä, että eksistenssi eli konkreettinen olemassaolo määrittää tietoisuutta eikä toisin päin.⁴⁴ Partikulaariset aikaan ja paikkaan sijoittuvat asiat ja oliot, joita ihminen kohtaa aikaan ja paikkaan sijoittuvassa eksistenssissään eivät siis ole ihmistietoisuuden itsensä tuotetta. Näiden taustalta löytyy ihmisestä riippumaton Jumala, joka on asettanut ihmisen eksistoimaan aineellisessa, ajallisessa ja avaruudellisessa maailmassa. Nämä käsitykset viittaavat ontologiseen realismiin.⁴⁵

Kylliäisen mukaan Kierkegaard hyväksyy David Humen ja Immanuel Kantin skeptisen suhtautumisen filosofian ja tieteen mahdollisuuksiin ylittää ilmenevä todellisuus ja tavoittaa metafyyssinen todellisuus sen taustalla. Kierkegaardilla inhimilliseen tietokykyyn kohdistuva skeptisismi ei Kylliäisen mukaan kuitenkaan johda tietoteoreettiseen antirealismiin. Tiedon sijaan eettisyys ja usko saavat ratkaisevan merkityksen totuuden käsittämisessä.⁴⁶

Kylliäisen mukaan Climacus hyväksyy Niiniluodon tavoin totuuden korrespondenssiteorian, mutta Climacuksella totuus ei rajoitu väitelauseiden vastaavuuteen tosiseikkojen kanssa. Tämän lisäksi koko subjektin tulisi olla totuudessa perimmäisen todellisuuden kanssa. Niinpä lausuma “subjektiivisuus on totuus” tarkoittaa sitä, että totuus koskee oikean ajattelun lisäksi myös oikeaa intohimoa, mielikuvitusta, tahtoa, uskoa ja toimintaa. Niinpä kyse ei ole

⁴⁰ Kylliäinen 2009. 62–63.

⁴¹ Kylliäinen 2009, 90.

⁴² Kylliäinen 2009, 66–67.

⁴³ Kylliäinen 2009, 91–92.

⁴⁴ Kylliäinen 2009. 67; SVI VII, 287.

⁴⁵ Kylliäinen 2009, 68.

⁴⁶ Kylliäinen 2009. 81.

mielivaltaisesta, antirealistisesta subjektivismista, vaan sen edellyttämisestä, että subjekti ei ainoastaan ajattele totuutta vaan myös elää sen mukaisesti. Tämä vaatimus ei ole itsessään irrationaalinen. Kylliäisen mukaan kuitenkin tapa, jolla ajallinen ihminen voi päästä koskettuksiin ikuisen kanssa on jossain määrin irrationaalinen. Kierkegaard on siten yhtä mieltä humelaisen perinteen kanssa siitä, että järki ei kykene juurruttamaan inhimillistä eksistenssiä ikuiseen totuuteen. Kierkegaardin mukaan siihen vaaditaan intohimoa ja ‘hyppy’.⁴⁷

Jyrki Kivelä on väitöskirjassaan *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard* (2013) kartoittanut Kierkegaardin ja David Humen ajatusmaailmoista löytyviä yhteneväisyyksiä. Kierkegaard ei ilmeisesti ollut tutustunut Humen omiin teoksiin; hän ei itse osannut englannin kieltä eikä hänen kirjastostaan löytynyt Humen teoksia edes käännöksinä.⁴⁸ Hän ei myöskään mainitse Humea lainkaan nimeltä julkaistuissa teoksissaan, ja hänen omista muistiinpanoissaankin mainintoja on vain vähän. Kierkegaard kuitenkin tunsi keskeisiä piirteitä humelaisesta ajattelusta. Viittauksia näihin piirteisiin löytyy erityisesti pseudonyymi Johannes Climacuken kirjoituksista. Kivelän mukaan Kierkegaard tunsi Humen ajattelua lähinnä luennoilta sekä toisaalta Johann Georg Hamannin (1720-1788) ja Friedrich Heinrich Jacobin (1743-1819) kirjoitusten kautta. Nämä kirjoittajat esittivät Humesta inspiroituneina – vaikkakin Humen omaa tarkoitusta vastaan – että koska ei-argumentatiivista uskomista ei voi välttää jokapäiväisessä elämässä, täytyy myös kristillisen uskomisen olla hyväksyttävää.⁴⁹

Vuonna 1837 Kierkegaard osallistui Hans Lassen Martensenin luennoille, joilla käsiteltiin myös Humen skeptistä suhtautumista kausaalisuhteeseen ja toisaalta kristinuskoon. Muistiinpanoissaan näistä luennoista Kierkegaard kiinnitti huomiota siihen, että Hume kielsi peräkkäin esiintyvien tapahtumien välillä vallitsevan mitään välttämätöntä ja kaikkialla pätevää yhteyttä. Tällainen yhteys oli kokemuksen tavoittamattomissa. Kierkegaard kiinnitti huomiota myös siihen, että Hume oli kehittänyt täydellisen skeptisismen: kaikista asioista saattoi saada parhaimmillaankin vain todennäköisyyden. Kristinuskko täytyi Humen mukaan hylätä ensinnäkin sen historian vuoksi, koska etäisyyden kasvaminen ajassa merkitsi varmentamisen muuttumista vaikeammaksi ja siten epätodennäköisyyden

⁴⁷ Kylliäinen 2009, 82–83.

⁴⁸ Kivelä 2013, 28.

⁴⁹ Kivelä 2013, 23.

kasvamista, ja toiseksi koska sen ihmeistä kertovat kertomukset olivat korkeimmassa asteessa ristiriidassa jokaisen ihmisen kokemusmaailman kanssa.⁵⁰

1830-luvun loppupuolella Kierkegaard sai huomattavasti vaikutteita Hamannin kirjoituksista, jotka käsitelivät Humen uskontoa koskevia näkemyksiä.⁵¹ Hamann hyödynsi Humen ajatuksia kritisoidessaan valistuksen perinteessä vaikuttavia uskonnollis-filosofisia näkemyksiä.⁵² Juuri Hamannin esittelemät humelaiset argumentit näyttävät löytäneen tiensä myös Johannes Climacuksen argumentaatioon *Filosofisissa muruissa*.⁵³

1.3. Tutkielman rakenne

Filosofisten murujen monikerroksisen luonteen vuoksi myös tässä tutkielmassa aihetta lähestytään kerroksittain. Osittain samoja aihepiirejä käsitellään eri luvuissa uusista kulmista käsin, jolloin ne kytkeytyvät uusiin aihekokonaisuuksiin. Nämä eri kerrokset muodostavat yhdessä kuvan uskon ja historian välisestä suhteesta *Filosofisissa muruissa*.

Luvussa 2 tarkastellaan lähemmin sitä kontekstia, jossa Muruja kirjoitettiin. Erityistä huomiota kiinnitetään David Straussin asemaan tässä kontekstissa.

Kolmannessa luvussa tutkitaan *Muruissa* esitettyä käsitystä historian luonteesta yleisessä merkityksessä. Tätä käsitystä peilataan myös Straussin edustamiin näkemyksiin historiasta.

Neljännessä luvussa käsitellään uskonnollisen uskon luonnetta *Muruissa* ja erityisesti sen suhdetta *ikuisiin totuuksiin*. Kysymys on oleellinen erityisesti siksi, että Straussin mukaan myyttinen uskon kieli kuvaa ikuisia totuuksia.

Viidennessä luvussa käsitellään Climacuksen käsitystä kristinuskon historiallisesta lähtökohdasta. Climacuksen mukaan kristinuskossa edellytetään, että historia ja usko tai historiallinen ja ikuinen eivät jää toistensa ulkopuolelle.

Aikaisemmat luvut luovat pohjan kuudennessa luvussa käsiteltävälle aiheelle, joka on tämän tutkielman varsinainen tähtäyspiste. Tässä luvussa käsitellään Climacuksen suhtautumista straussilaiseen tapaan irrottaa toisistaan toisaalta historiallinen todellisuus tieteellisen tutkimuksen kohteena ja toisaalta myyttinen uskon todellisuus. Ensin keskitytään historian tutkimusta koskevaan argumentaatioon, ja sen jälkeen käsitykseen uskosta myyttisenä todellisuutena.

⁵⁰ Kivelä 2013, 29–30; SKS 19, 132-3, Not4:7; SKS 19, 133, Not4:8.

⁵¹ Kivelä 2013, 31–32.

⁵² Kivelä 2013, 34.

⁵³ Kivelä 2013, 46.

2. Filosofisten murujen kysymyksenasettelun tausta

Climacus avaa teoksensa *Filosofisia muruja* kysymyksellä, joka osui aikansa

filosofisen ja teologisen keskustelun kipupisteeseen. Nimilehdellä hän kirjoittaa:

Voiko ikuisella tietoisuudella olla historiallinen lähtökohta; voiko sellainen lähtökohta kiinnostaa muutenkin kuin historialliselta kannalta; voiko iäisen autuuden rakentaa historiallisen tiedon varaan?⁵⁴

Kierkegaard kommentoi muistiinpanoissaan kohtaa toteamalla, että G. E. Lessing ainoana on käsitellyt tätä kysymystä ja myös ymmärtänyt aihetta huomattavasti paremmin kuin uudemmat filosofit. Thulstrup on Murujen kommentaarissaan tehnyt kuitenkin mielenkiintoisen havainnon näihin muistiinpanoihin liittyen. Pohtiessaan Lessingin käyttämää sanaa 'hyppy' Kierkegaard viittaa Lessingin koottujen teosten kuudenteen niteeseen. Kierkegaardin omistamassa laitoksessa Lessingin teoksista viitattu kohta löytyy kuitenkin viidennestä niteestä.

Kierkegaard omisti myös tanskankielisen käännöksen David Straussin teoksesta *Die Christliche Glaubenslehre*,⁵⁵ jossa Strauss lainaa kyseistä kohtaa Lessingiltä ja viittaa – samoin kuin Kierkegaard – kuudenteen niteeseen.⁵⁶ Thulstrup

⁵⁴ SKS 4, 213 / Muruja, 1.

⁵⁵ *Fremstilling af den christelige Troeslære i dens historiske Udvikling og i dens Kamp med den moderne Videnskab*, vols. 1–2, trans by H.[ans] Brøchner, Copenhagen: H.C. Klein 1842–1843. – Tiedot Kierkegaardin yksityiskirjaston kirjoista: AC, 48.

⁵⁶ Strauss kirjoittaa: "Even suppose that the Biblical narrative were established on the level of historical evidence, on the same level as the most *indubitable historical facts* (and the proof of the authenticity of the Biblical books has in later times been made at least more precisely and fully), even then those who know the nature of the historical world would not be able to avoid seeing that *the so-called certainty in this sphere is only a high degree of probability, never absolute certainty*, and consequently remains in a permanent misrelationship to religious faith, which requires unconditional certainty on the basis of which it can live and die. When will one cease – so exclaims Lessing in this connection – wanting to *suspend nothing less than the totality of the eternal by a thread*... Accidental historical events, Lessing says in another place [Strauss apparently refers to Lessing's *Eine Duplik*, *Werke*, VI, 380] can never prove the necessary truths of reason.

... If, however, I have no historical objections to Christ's resurrection from the dead, must I therefore (dogmatically) hold to be true that precisely this resurrected Christ has been the Son of God? That the Christ, against whose resurrection I cannot bring any historical objection of importance, has on these grounds claimed to be the Son of God and that his disciples have therefore regarded him as the Son of God – this I willingly and cordially believe, for these truths, as truths of one and the same class, follow quite naturally from each other. But now from this *historical truth to leap over into an entirely different class of truths* and to require me to *reformulate all my metaphysical and moral concepts to conform to it*, and to require me, because I cannot present any believable witness against Christ's resurrection, to *change all my fundamental ideas of the nature of God accordingly* – if this is not *μετάβασις*, then I do not know what Aristotle understood by this word. But now, then, one answers: but this very Christ, who, you must admit, in the historical sense awakened from the dead and arose, *has himself said that God had a son, like unto God in essence, and that he was this son*. This would be good enough, *if it were only historically certain that Christ said this*. If one pressed me further and said: it is even more than historically certain, for the inspired writers of the account, who could not commit errors, give assurance of this – then is this also historically certain, that these writers of the accounts were inspired and could not commit errors. *All this is forbidding, deep chasm which I cannot cross over,*

esittääkin, että Kierkegaard on tutustunut Lessingin ajatuksiin alun perin nimenomaan Straussin teoksen kautta ja hankkinut vasta myöhemmin Lessingin omat teokset, joihin viittaa suoraan *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessaan*.⁵⁷ Thulstrup pitää juuri Straussin *Die Christliche Glaubenslehre* –teosta varsinaisena sysäyksenä joka sai Kierkegaardin kirjoittamaan *Murut*.⁵⁸

J. Heywood Thomas esittää tämän perusteella, että juuri Strauss on oikea konteksti Murujen kysymyksen ymmärtämiseen. Hänen mukaansa Muruissa ei ole kyse hegeliläisyyteen ulkoa käsin kohdistetusta kritiikistä vaan hegeliläisen idealismin ongelmien selvittelemisestä sisältä käsin. Tämä sopii hyvin yhteen sen kanssa mitä edellisessä luvussa on sanottu Climacuksen sokraattisesta lähestymistavasta. Myös Thomas painottaa, että tämä tulee ymmärtää osana Kierkegaardin epäsuoran tiedottamisen taktiikkaa. Lopulta on kuitenkin selvää, että Muruja tekee näkyväksi voimakkaan jännitteen idealismin ja kristinuskon välillä.⁵⁹ Eräs keskeinen kritiikin väline Climacuksella on Straussin (ja Lessingin) yllä mainitussa lainauksessa tekemä erottelu *suuren todennäköisyyden ja absoluuttisen varmuuden* välillä. Sokraattisen pistävästi Climacus peilaa tätä erottelua Straussin muualla esittämiin käsityksiin historian tutkimisesta ja uskonnosta. Myös *ikuisuuden ripustaminen langan varaan* on ilmaus johon Climacus tarttuu ja johon hän viittaa Muruissa useissa kohdissa: *in suspenso*.

Thomasin mukaan Strauss torjuu teoksessaan kaiken Raamattuun pohjautuvan teologian. Tämä näkemys Straussista vaatii jatkossa lähempää tarkastelua. Toiseksi Thomas kiinnittää huomiota siihen, että koska Straussin

however frequently and seriously I have attempted to leap.” Thulstrup 1974, 150–151. Thulstrup on lainannut kohdan tanskankielisestä käännöksestä joka Kierkegaardilla oli käytössä (FCT, 148–150), ja jonka Howard V. Hong on edelleen kääntänyt englanniksi nyt esillä olevaan muotoon. Kursivoinnit tekstissä omia, hakasulkeissa oleva teksti on Thulstrupin.

⁵⁷ Thulstrup 1974, 149–151. Kierkegaardin muistiinpanot, joihin Thulstrup viittaa, ovat: Pap. V B 1:1–3. Thulstrupin esittämät huomiot tukevat tässä tutkielmassa tehtyä ratkaisua tarkastella Filosofisissa muruissa esitettyjä argumentteja itsenäisenä kokonaisuutena ja käyttää PEJ:ta ainoastaan tarvittaessa apuna Murujen argumentaation selventämiseksi.

⁵⁸ Thulstrup 1974, 244. Thulstrup huomauttaa, että Kierkegaard oli lukenut päiväkirjamerkintöjen perusteella jo kesällä 1837 Carl Daubin laajan tutkimuksen Straussin *Das Leben Jesu* –teoksesta. SKS 17, 213: DD:1:c. Thulstrup 1974, 244. Teoksessa kritisoitiin Straussin näkemyksiä ja käsiteltiin ilmoituksen ja historian ongelmaa. Thulstrup 1974, lvii.

⁵⁹ Thomas 1994, 149. Harrisin mukaan Straussin *Die christliche Glaubenslehre* -teoksen eräänä tavoitteena oli välittää Daubin vaikeaselkoisena pidetyn hegeliläisen dogmatiikan, *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit* (1833), keskeinen sisältö uudistetussa muodossa eteenpäin. Harris 1973, 135; myös Thomas 1994, 149–150. Kierkegaard itse suhtautui Daubiin suurella arvostuksella tämän spekulatiivisesta lähestymistavasta huolimatta, (Thulstrup 1982, 210), joten kenties eräs Climacuksen tavoitteista onkin straussilaisten Daubia koskevien tulkintojen oikaiseminen, Daubin pelastaminen ”Straussin kynsistä”.

mukaan Jumalaa ei pidä käsittää missään mielessä persoonalliseksi, kristologia muotoutuu puhtaan metafysiiseksi. Jeesuksen persoonalla ei siinä ole merkitystä, koska kristologiassa on kyse ihmisyyden ymmärtämisestä jumalallisena.⁶⁰

Thomasin mukaan Climacus hyödyntää kantilaisen filosofian perinnettä tuodessaan esiin idealistisen metafysiikan ongelmia ja tehdessään siihen korjauksia. Tietyssä mielessä kyse on hänen mukaansa jopa palaamisesta ajassa takaisin päin, epäonnistuneesta idealismista takaisin kantilaiseen perinteeseen, jotta metafysiikka voitaisiin rakentaa paremmalle perustalle.⁶¹

Ronald M. Green tekee mielenkiintoisen huomion, joka omalta osaltaan taustoittaa Climacuksen idealismiin kohdistamaa kritiikkiä. Kant torjuu suorasanaisesti ihmisen taipumuksen ”skematisoida” Kristuksen kaltaisia uskonnollisia käsitteitä kääntämällä ne ajallisuutta tai paikallisuutta (temporal or spatial) kuvaavalle sanastolle. Skematisointi voi kyllä yleensä ottaen olla hyödyllinen apuväline käsitettäviä objekteja ajateltaessa, mutta tästä ei saa seurata sitä, että uskonnollisilla objekteilla todella ajateltaisiin olevan aistittavia attribuutteja. Käsitteen ja siitä luodun skeeman välinen suhde ja toisaalta skeeman ja objektiivisen faktan välinen suhde eivät ole analogisia, vaan ”valtava hyppy”, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.⁶² Straussinkin lainaama Lessing oli puhunut juuri hypystä ja *metabasiksesta*, jotka kiinnittivät Kierkegaardin huomion. Climacukselle myös analogian käyttäminen on tärkeää. Kantista poiketen Climacuksella analogia⁶³ ja hyppy eivät kuitenkaan pohjaudu käsitteen mielikuvitukselliseen (immanenttiin) kehittelyyn, ja siksi hän kääntääkin Lessingin, Kantin ja Straussin kritisinä esittämät huomiot omaksi lähtökohdakseen. Kuitenkin, mikäli pysyttäisiin immanenssin piirissä, Kant olisi siinä tapauksessa Climacuksen mukaan oikeassa johtopäätöksissään.⁶⁴

Thomas kuitenkin huomauttaa, että Climacuksen suhde Kantiin on hyvin monopolvinen ja varoittaa vetämästä liian suorita linjoja näiden kahden välille.⁶⁵

⁶⁰ Thomas 1994, 149–150. Straussin teologiasta tarkemmin: Harris 1973, 134–135, 137, 276–277.

⁶¹ Thomas 1994, 147–148, 153–154.

⁶² Kant kirjoittaa *Uskonto puhtaan järjen rajoissa* –teoksessaan: ”between the relation of a schema to its concept and the relation of this same schema of a concept to the objective fact itself there is no analogy, but rather mighty leap [*ein gewaltiger Sprung*] (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), which leads at once to antropomorphism.” Green on kääntänyt katkelman teoksesta *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, GS VI, s. 65n, koska aiempi olemassaoleva käännös ei huomionut sanaa ”hyppy” (*Sprung*). Green 1994, 172.

⁶³ Kierkegaardin mukaan analogia ja induktio eivät kuulu muodollisen logiikan päätelmiin, joten niiden avulla ei päädytä tietoon vaan uskoon tai uskomuksiin. SKS 18, 225: JJ:266 / KJN 206.

⁶⁴ Tätä aihepiiriä käsitellään lisää tutkielman alaluvussa *Empiirinen tie: Ihmisen käsitys Jumalasta*.

⁶⁵ Thomas 1994, 147–148, 153–154.

Kantilaista perinnettä käyttäessään Climacus ei pyri metafysiikasta eroon vaan tahtoo kritisoida ja korjata siihen liittyviä virheellisiä käsityksiä.⁶⁶ Vaikka siis Climacus hyödyntää kantilaista perinnettä kritiikissään, torjuu hän kuitenkin sellaisenaan sekä kantilaisen että idealistisen filosofian yhteen sopimattomina kristinuskon kanssa.⁶⁷

Painottaessaan Climacuksen asemaa kantilaisen ja idealistisen filosofian välisessä jännitteessä Thomas ei tule kuitenkaan kiinnittäneeksi huomiota siihen, että samankaltainen jännitekenttä on läsnä myös jo Straussin ajattelussa.

Timo Eskola avaa *Uuden testamentin hermeneutiikassaan* Straussin kahtalaista suhtautumista Raamatun evankeliumikertomuksiin. Strauss soveltaa Raamatun teksteihin kantilaista tapaa erottaa toisistaan kausaalilakien avulla selitettävä empiirinen tieto ja toisaalta ihmisen persoonaan liittyvä transsendentaalinen tieto. Historiallinen tutkimus osoittaa hänen mukaansa kaikki luonnonlakien kanssa ristiriidassa olevat kertomukset epähistoriallisiksi. Uskon sisältö sen sijaan on historiallisesta todellisuudesta irrallinen, inhimillisen ymmärryksen alueelle kuuluva asia ja siten myös historialliselta kritiikiltä suojassa.⁶⁸

Straussin käyttämässä muodossa erottelu ei kuitenkaan ole enää puhtaan kantilainen. Uskon sisältö ei hänellä ole kantilaisessa merkityksessä *transsendentaalista* eli pelkästään ihmisen ymmärrystä ja persoonaa koskevaa tietoa, vaan pikemminkin *transsendenttista*, ikuisia totuuksia koskevaa tietoa. Tällä alueella Strauss ottaakin avukseen hegeliläistä käsitteistöä.⁶⁹

Hegelin erottelussa maailmanhengen absoluuttista totuutta kutsutaan sisällöksi (Begriff), josta ihmisten ajatuksen saavat muodon (Vorstellung). Filosofisessa pohdiskelussa muodot ovat dialektisessa prosessissa sisällön kanssa ja alkavat vähä vähältä paremmin vastata sisältöä eli ihminen alkaa paremmin ja

⁶⁶ Thomas 1994, 147, 166, 168.

⁶⁷ Thomas 1994, 168.

⁶⁸ Eskola 1996, 13–15. Kant tunsikin Humen kausaalisuhteeseen kohdistaman kritiikin, jonka mukaan kausaalisuhteesta ei ole deduktiivisen varmaa tietoa vaan kyse on tottumukseen pohjautuvasta uskuksesta. Kantin mukaan kuitenkin kausaalisuhteen olemassaolo yleensä ottaen on synteettis-apriorisen ja siten muodollisen tietämisen kohde, kun taas sen sisältö konkreettisissa tapauksissa opittiin synteettis-posteriorisesti, luontoa tutkimalla. Kantin mukaan kausaalisuhde on mielen kategoria, joka on välttämätön ymmärrettävien kokemusten ennakkoehto. Kannisto 2008, 318; 320. Siten Kantin mukaan kausaalisuus on pätevä kaikissa kokemuksen kohteissa – koska ilman sitä mielekkäät kokemukset eivät yleensä ottaen ole mahdollisia. Saarinen 2007, 230–231.

⁶⁹ Eskola 1996, 17.

paremmin tiedostaa absoluuttisen totuuden. Hegelillä tässä on kyse puhtaasti filosofisesta prosessista.⁷⁰

Straussin sovelluksessa sen sijaan Jumalallisen maailman ikuiset totuudet toimivat sisältönä (Begriff), ja nämä totuudet saavat muodon (Vorstellung) inhimillisissä evankeliumikertomuksissa. Muoto ei kuitenkaan löydy kertomusten välittämästä historiasta. Kantilaisesta perinteestä kumpuavassa erottelussaan Strauss oli irrottanut evankeliumikertomusten historiallisuuden ja sanoman toisistaan.⁷¹

“Kristuksen yliluonnollinen syntymä, hänen ihmetekonsa, ylösnousemuksensa ja taivaaseenastumisensa ovat ikuisia totuuksia huolimatta siitä, että niiden todellisuutta historiallisina tosiasioina [als historischer Facta] voidaankin epäillä. Vain tämä varmuus voi antaa kritiikillemme rauhan ja arvon ja erottaa sen edellisten vuosisatojen naturalistisesta tulkinnasta, joka oli vähällä kaataa historiallisten faktojen mukana myös uskonnon totuuden toimien näin väistämättä pintapuolisesti.”⁷²

Siten muoto ei tarkoita evankeliumikertomusten taustalla olevaa historiallista todellisuutta – joka Straussin mukaan on kaatunut – vaan evankeliumikertomusten esittämää sanomaa. Tässä Strauss ottaa avukseen myytin käsitteen. Ikuista totuutta ei saavuteta tavanomaiseen hegeliläiseen tapaan filosofisen pohdiskelun avulla vaan muun muassa evankeliumikertomuksista löytyvien myyttien kautta, jotka ovat välivaiheita dialektisesti etenevässä ikuisen totuuden tiedostamisprosessissa. Seurakunnan keskuudessa syntyneet myytit välittivät siten jumalallista ilmoitusta.⁷³

Straussin erottelu historiallisen tiedon ja sanoman välillä oli irrottautunut kantilaisesta lähtökohdastaan paitsi siinä, että hän katsoi uskonnollisen sanoman sisältävän ikuista tietoa, myöskin siinä, että hän katsoi tätä tietoa olevan saatavilla Raamatun kertomuksissa myyttien muodossa. Tämä ei olisi Kantin mukaan ollut mahdollista.⁷⁴ Historiallisen tiedon osalta Strauss kuitenkin pitäytyi Kantin tavoin empiiristen tieteiden aksiomaattisessa tieteenihanteessa. Mekaaninen kausaliteetti

⁷⁰ Eskola 1996, 16.

⁷¹ Eskola 1996, 16.

⁷² Ruokanen on suomentanut kohdan teoksesta LJ, XII. Ruokanen 1987, 56. Eskola kääntää kohdan ”als historischer Facta” suomeksi ”historian tosiseikkoina”. Eskola 1996, 15. Yhteys Climacuksen paradoksista käyttämään ilmaisuun ”historiallinen tosiseikka” on ilmeinen.

⁷³ Eskola 1996, 16, 18–20.

⁷⁴ Eskola 1996, 19. Ks. myös lainaus Kantilta: ”The biblical theologian says: ‘Search the scriptures, where you think you find eternal life.’ But since our moral improvement is the sole condition of eternal life, the only way we can find eternal life in any Scripture whatsoever is by putting it there. For the concepts and principles required for eternal life cannot really be learned from anyone else: the teacher’s exposition is only the occasion [Veranlassung] for him to develop them out of his own reason.” Kant, *The Conflict of the Faculties*, 62–63. Lainaus artikkelista: Green 1994, 174–175.

selitti historian kulun ja tutkimus pystyi sen perusteella saamaan käytännössä varman tiedon raamatun kertomusten taustalla olevasta historiasta.⁷⁵

Eräänä merkittävänä hahmona Straussin historiakäsityksen ja toisaalta uskontokritiikin taustalla on toiminut Baruch Spinoza.⁷⁶ Spinozan mukaan Raamattu on luonnollinen, ei yliluonnollinen kirja, ja sen vuoksi sen tulkinnassa on käytettävä historiallista analogiaa. Historiallisia tapahtumia tulee arvioida sen perusteella, mikä on mahdollista myös nykyhetkessä.⁷⁷ Ruokanen huomauttaa, että myös Straussin käsitys heijastelee tätä Spinozan tapaa soveltaa kokeellista analogiaa Raamatun historiaan.⁷⁸ Spinoza kirjoittaa:

Lyhyenä yhteenvetona sanon, ettei raamatuntulkinnan menetelmä – – eroa missään kohden luonnon tulkinnan menetelmästä, vaan on täysin sopusoinnussa sen kanssa. Sen tähden, kuten luonnon tulkinnan menetelmä merkitsee pääasiassa yhteenkokoavaa selitystä luonnon historiasta, josta voidaan sitten johtaa varmoihin näyttöihin perustuvat luonnonilmiöiden määritelmät, samoin Raamatun tulkitsemiseksi on välttämätöntä työstää pelkkä Raamatun historia ja päätellä siitä, kuten varmoista tosiasioista ja periaatteista, oikein johtopäätöksiin Raamatun kirjoitusten tarkoitus.⁷⁹

Ruokasen mukaan Spinozaa voidaan pitää uuden ajan raamattukritiikin aloittajana. Rationalistisen uskontokäsityksensä pohjalta muodostamaansa “pelkkään Raamatun historiaan” Spinoza ei sisällytä esimerkiksi Raamatussa kerrottuja ihmeitä tapahtuneina tosiasioina, koska ei tee havaintoja ihmeistä omassa nykyhetkessään.⁸⁰ Koska kaikki aineellisessa maailmassa tapahtuu kausaalisuhteen deterministisellä välttämättömyydellä,⁸¹ “varmoihin näyttöihin perustuvat luonnonilmiöiden määritelmät” kertovat miten tapahtumien on täytynyt edetä myös Raamatun kuvaamana aikana samanlaisella välttämättömyydellä. Erityisesti *uskonnosta vapaata historiaa* määritellessään Strauss käyttää samankaltaista argumentaatiota kuin Spinoza.⁸² Toisaalta *historiasta vapaata uskontoa* määritellessään Strauss tukeutuu humelaistyyppiseen käsitykseen

⁷⁵ Eskola 1996, 11–14.

⁷⁶ Harris 1973, 137. Toisaalta uskon *positiivista*, myyttistä sisältöä määritellessään Strauss erosi spinozalaisesta käsityksestä.

⁷⁷ Ruokanen 1987, 18–19.

⁷⁸ Ruokanen 1987, 54.

⁷⁹ Ruokanen 1987, 19. Ruokanen on suomentanut lainauksen Spinozalta teoksesta *Opera, werke, lateinisch und deutsch I. Tractatus theologico-politicus, Theologisch-politischer Traktat*. Hg. v. G. Gawlick & F. Niewöhner. Darmstadt 1979.

Huomaa ’yhteenkokoava’ eli induktiivinen selitys. Climacuksen kommentteja induktiiviseen lähestymistapaan käsitellään tutkielmassa myöhemmin.

⁸⁰ Ruokanen 1987, 19. Kierkegaard huomauttaa päiväkirjamerkinnässään vuodelta 1844, että Spinozakin havaitsisi kyllä ihmeen sellaisen kohdatessaan, *jos tällä olisi uskonnollisuutta*. SKS 18, 201–202: JJ:192; Carlisle 2009, 181. Climacuksen mukaan ihmettä ei voi välittömästi havaita vaan sellaisen havaitseminen edellyttää uskoa. SKS 4, 290–291 / Muruja, 113.

⁸¹ Reuter 2008, 206.

⁸² Straussin argumentaatiosta Harris 1973, 42–43; Harris viittaa Straussin teokseen LJ, 86–87. Harris ei tässä yhteydessä mainitse yhteyttä Spinozaan, mutta ottaa sen esiin sivulla 137.

todennäköisestä historiasta, joka hänen mukaansa todistaa uskon ja historian yhteensopimattomuuden.

Strauss erosi käsityksissään myös Hegelistä, jonka suunnalta oli etsinyt ratkaisua uskontoa koskeviin kysymyksiin. Ensinnäkin, ikuista totuutta ei hänellä saavutettu filosofisen pohdiskelun avulla kuten Hegelillä vaan myyttien kautta. Toiseksi ja vielä ratkaisevammaksi kiistakysymykseksi hegeliläisten kanssa nousi erilainen suhtautuminen historiaan. Hegelin mukaan absoluuttinen henki toteutti itseään historiassa eikä historiallista todellisuutta siksi voinut irrottaa ikuisesta totuudesta. Strauss oli tehnyt juuri tämän. Hänen mukaansa universaali henki ei toiminut historiassa – joka oli mekaanisen kausaliteetin aluetta – vaan myyttisissä kertomuksissa.⁸³

Filosofisten murujen lopussa Climacus palaa eksplisiittisesti nimilehdellä esittämänsä kysymyksen käsittelyyn ja tekee yhteenvedon kirjan teeseistä:

Kuten tunnettua, on kristinusko ainoa historiallinen ilmiö, joka historiallisuudestaan huolimatta, niin, joka nimenomaan historiallisena on tarjoutunut yksittäisen yksilön ikuisen tietoisuuden lähtökohdaksi, on tahtonut herättää hänessä kiinnostusta muutenkin kuin historian kannalta, on tarjonnut hänen autuutensa perustaksi suhdetta johonkin historialliseen.⁸⁴

Climacus jatkaa esittelemällä kolme lähestymistapaa, joilla *ei* saavuteta tätä kristinuskolle ominaista käsitystä. Kolmijakoinen kiteytys kokoaa yhteen Climacuksen teoksessaan esittämän kritiikin niitä kristinuskon näennäisiä ystäviä kohtaan, joita hän on vastustanut. Sokraattisena dialektikkona Climacus ei tahdo ottaa kantaa siihen, onko kristinusko totta, mutta sen sijaan hän tahtoo tehdä tarkan erottelun sen välillä mitä kristinusko on ja mitä se ei ole.⁸⁵

Mikään filosofinen näkemys (sillä filosofia on olemassa vain ajattelulle),
mikään mytologia (sillä se on olemassa vain mielikuvitukselle),
mikään historiallinen tieto (sillä se on olemassa vain muistille)

ei ole sisältänyt tällaista ajatusta, josta tässä yhteydessä voidaan täysin kaksiselitteisesti todeta, ettei sellaista ole kukaan ihminen voinut sydämessään aavistaa.⁸⁶

⁸³ Eskola 1996, 20.

⁸⁴ SKS 4, 305 / Muruja, 134. Huomaa, että tässä mainittu ”suhde johonkin historialliseen” eroaa pian mainittavasta ”historiallisesta tiedosta” koska oikea suhde historialliseen on usko, ei välitön tieto. Myöhemmin tutkielmassa paneudutaan tarkemmin historian ja tiedon väliseen suhteeseen.

⁸⁵ Merold Westphal painottaa, että Climacuksen tarkoituksena on ennen kaikkea pelastaa kristinusko näennäisiltä/vääriltä ystävilä (false friends). Westphal 2014, 143–146.

⁸⁶ SKS 4, 305 / Muruja, 134–135. ”Kaksiselitteisesti”, koska tässä teoksessa Climacus on esittänyt, että on itse muka vahingossa kehittänyt samanlaisen ajatuksen historian ja ikuisen suhteesta kuin kristinuskossa on. Climacus myöntää edellä, että on lainannut koko ajatuksen kristinuskosta, mutta on tahallaan tahtonut jossain määrin unohtaa tämän lainauksen tapahtuneen: ”– hypoteesin rajoittamatonta liikkuma-alaa hyväksikäyttään olen olettanut, että koko juttu oli oma omituinen päähänpistokseni, josta vain en halunnut luopua ennen kuin olin ajatellut sen lävitse.”

Jo JC:ssa Climacus toteaa, että kristinuskon väite lähtökohdastaan, joka on ikuinen ja historiallinen, on aiheuttanut filosofialle paljon päänvaivaa. SKS 15, 29 / JC, 134–135.

Näistä ensimmäinen kritisoi pääasiassa hegeliläistä filosofiaa ja erityisesti Martensenia.⁸⁷ Martensenilla on liian suoraviivainen käsitys ikuisen totuuden tavoittamisesta mediaation avulla – lopulta se edellyttäisi sielun pre-eksistenssiä ja siten osallisuutta ikuisista totuuksista. Spekulaatiivinen filosofia ei myöskään tavoita historian todellista, konkreettista luonnetta vaan jää idealisminsa vangiksi.

Toiseksi, Climacus kritisoi erityisesti Straussin käsitystä kristinuskosta 'kansanrunoutena'.⁸⁸ Siinä missä Martensenin filosofiassa uskon ikuiset totuuden saavutettiin hegeliläisittäin mediaation avulla, Straussin mukaan ne sen sijaan ovat löydettävissä mytologiasta.

Kolmanneksi Climacus kritisoi Spinozan ja Straussin edustamaa uskosta vapaata historiakäsitystä. Climacuksen mukaan naturalistisessa historiatieteessä on puhuttu 'tiedosta' liian kevyin perustein: historiallisessa tiedossa on aina mukana inhimillinen oletus ja tulkinta, uskon elementti. Historia on olemassa vain muistille ja muisti on jäsentänyt menneen historialliseen muotoon. Heti kun havainnoista siirrytään induktion avulla yleistyksiin, tulee mukaan oletus, 'oma lisäys', jonka vuoksi kyse ei tiukasti ottaen ole tiedosta. Niinpä historia yleensä ottaenkaan ei kuulu Climacuksen mukaan tiedon vaan uskon alueeseen.⁸⁹

Climacuksen kolmijakoinen kiteytys kristinuskolle vieraista lähestymistavoista on tyyllillisesti mielenkiintoinen ratkaisu. Se muistuttaa muotoilultaan Straussin jaottelua kolmeen Raamatussa esiintyvään myytin lajiin: historialliset myytit, filosofiset myytit ja runolliset myytit.⁹⁰ Vaikka ulkonaisesti nämä jaottelut vastaavat toisiaan Straussilla ja Climacuksella,⁹¹ sisällön osalta Climacus ei kuitenkaan käsittele suoraan Straussin esittelemiä aiheita. Pikemminkin tämä voidaan nähdä retorisena tehokeinona: kun Strauss luettelee kolme lajia, joilla myytti eli kristinuskon varsinainen "historiaton" sisältö ilmenee, Climacus puolestaan luettelee kolme lajia tai menetelmää, joiden kautta

⁸⁷ Climacus kuitenkin toteaa, että lähtökohdiltaan hegeliläisyydessä on kyse lopulta samasta asiasta kuin kaikessa filosofiassa aina Sokrateesta alkaen. SKS 4, 306 / Muruja, 136.

⁸⁸ SKS 4, 241–242 / Muruja, 40–42; Kylliäinen 2004, 40.

⁸⁹ Myös Strauss kyllä tiedosti tämän ja kirjoittaakin, että historiallisen maailman luonteesta johtuen niin kutsuttu varmuus on vain korkea todennäköisyyden aste, ei absoluuttinen varmuus. Tällä Strauss tahtoi alleviivata Lessingin jalanjäljissä historiallisten totuuksien ja uskonnollisen uskon vaatimien ikuisien totuuksien yhteensopimattomuutta. Thulstrup 1974, 150. Climacus kritisoikin sitä, että vaikka Strauss tiesi historian todennäköisyydenluonteen, käytännössä tämä kuitenkin käytti deduktiivisen varmaa poissulkua yliluonnollisen kohdalla.

⁹⁰ Ruokanen 1987, 55; Ruokanen viittaa Straussin teokseen LJ, 32. Straussin jaottelun taustasta Harris 1973, 259–273.

⁹¹ Climacus käyttää sanaa 'runo' usein 'myytin' synonyyminä. Siten jaotteluiden vastaavuudet ovat: mikään filosofinen näkemys – filosofiset myytit; mikään mytologia – runolliset myytit; mikään historiallinen tieto – historialliset myytit.

kristinuskon sisältö *ei* ilmene. Siellä, missä usko on irrotettu historiasta, ei ole kristinuskoa. Vaikka siis Climacus kritisoi jaottelullaan muitakin kuin Straussin esittämiä ajatuksia, retorinen muotoilu näyttäisi olevan vastalause juuri Straussin aloittamalle keskustelulle. Hegeliläinen filosofia ja erityisesti Martensen, jota Climacus voimakkaasti kritisoi, jäsentyy tässä mukaan yhtenä tämän kolmiaiheisen keskustelun osapuolista. Katsaus Tanskassa käytyyn keskusteluun hegeliläisyydestä ja Straussista asettaa tämän kiteytetyssä muodossa esitetyn jaottelun oikealle paikalleen.

2.1. Strauss ja hegeliläinen kritiikki

Myös monet hegeliläisen⁹² kristinuskontulkinnan kannattajat kommentoivat Straussin teosta kriittisesti. Heidän mukaansa hegeliläinen järjestelmä tulisi ymmärtää sopusoinnussa perinteisen kirkollisen oikeaoppisuuden kanssa, joten he vastustivat Hegelin ajatusten tulkitsemista radikaaliin suuntaan siten kuin vasemmistohegeliläiset⁹³ olivat tehneet. Eräs kriittinen ääni löytyi Carl Daubin (1765–1836) julkaisemasta straussilaista tulkintaa vastustavasta tutkielmasta.⁹⁴

Daub oli aikaisemmin ollut kantilainen rationalisti uskonnon asioissa ja siten kieltänyt ihmeiden mahdollisuuden. Schellingin vaikutuksesta hän kuitenkin alkoi kiinnittää enemmän huomiota kristologiaan ja sovitussoppiin. Hegelin teosten lukemisella oli käännteentekevä vaikutus Daubiin. Daubin uuden kannan mukaan Jumalan inkarnaatio synnittömässä Kristuksessa oli välttämätöntä pahan voittamiseksi. Sen myötä myös ihmeet saivat merkittävän aseman Daubin teologiassa. Laajassa artikkelissaan *Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie* (1836–1837)⁹⁵ Daub pyrki antamaan spekulatiivisen perustan koko puhdasoppiselle luterilaiselle dogmatiikalle ja torjui selkeästi hegeliläiseen järjestelmään kuuluneen panteismin. Inkarnaatio oli hänen mukaansa historiallinen tosiasia, ja tämä käsitys oli oikeistohegeliläistenkin parissa päässyt sumentumaan epämääräiseksi.⁹⁶ Daubin artikkeli oli syntynyt reaktiona Straussin *Das Leben Jesu* –teokseen, ja Kierkegaard oli lukenut⁹⁷ sen jo kesällä 1837.⁹⁸ Artikkelin perusteella Kierkegaard tuli tietoiseksi teoksessa esitetyistä historiaan

⁹² Nk. oikeistohegeliläiset.

⁹³ Mm. Strauss ja Ludvig Feuerbach.

⁹⁴ Thulstrup 1974, lvi–lvii.

⁹⁵ Artikkelin julkaistiin Bruno Bauerin toimittamassa julkaisussa *Zeitschrift für spekulative Theologie*. Thulstrup 1982, 209.

⁹⁶ Thulstrup 1982, 208–209.

⁹⁷ SKS 17, 213: DD:1:c; Thulstrup 1974, 244.

⁹⁸ Thulstrup 1974, 244.

ja ilmoitukseen, ihmeisiin ja omaantuntoon liittyvistä kysymyksistä. Joistain näkökannoista Kierkegaard oli yhtä mieltä Daubin kanssa, mutta kaikkia näkemyksiä hän ei kuitenkaan voinut hyväksyä, ja niihin hän tarjosi oman ratkaisunsa myöhemmin *Filosofisissa muruissa*. Daubin spekulatiivisesta lähtökohdasta huolimatta Kierkegaard säilytti huomattavan kunnioituksen tätä kohtaan ja toisinaan viittasi tämän näkökantoihin satunnaisissa kysymyksissä.⁹⁹ Taustakysymyksinä myös Daubin ja Kierkegaardin keskustelussa näyttävät vaikuttaneen Straussin edustamat näkökannat.

2.2. Straussin vastaanotto Tanskassa

Straussin pääteoksena pidetty *Das Leben Jesu* (1835-1836) herätti ilmestyessään huomiota myös Tanskan teologisissa piireissä. Jo vuonna 1836 ilmestyivät tanskankieliset käännökset teoksen keskeisimmistä kohdista *Tidskrift for udenlandsk theologisk Litteratur* –aikakausjulkaisussa yhdessä Straussin teosta käsittelevien kriittisten kommenttipuheenvuorojen kanssa.¹⁰⁰ Kierkegaard hankki tämän julkaisun Reitzelin kirjakaupasta syyskuussa 1836.¹⁰¹ Vuonna 1837 Kööpenhaminan yliopiston teologinen tiedekunta järjesti jopa kirjoituskilpailun ajankohtaisesta kysymyksestä: ovatko – ja missä määrin – kristinusko ja kirkko riippuvaisia Uuden testamentin kirjojen historiallisesta luotettavuudesta?¹⁰²

⁹⁹ Thulstrup 1982, 210. Esimerkki Kierkegaardin arvostamasta muotoilusta: ”Whoever apprehends the past, historico-philosophus, is therefore a prophet in retrospect” SKS 4, 279 / (Muruja, 97); Thulstrup 1982, 210.

¹⁰⁰ Thulstrup 1974, lvii.

¹⁰¹ Julkaisua toimittivat H.N. Clausen ja M.H. Hohlenberg, ja sen numerot 1–20 ilmestyivät vuosina 1833–1852. Vuoden 1836 julkaisu oli numero 4. AC, 134. Straussin *Das Leben Jesu* –teoksesta käännetty teksti löytyvät sivuilta 80–221, ja teoksen arviointia sivuilta 221–230.

Thomas esittää ihmetyksensä siitä, että Kierkegaard ei näyttänyt omistavan *Das Leben Jesu* –teosta, Thomas 1994, 149. Ilmeisesti Thomas ei ole ollut tietoinen tästä käännöksenä julkaistusta teoksen lyhennelmästä. Myös Daphne Hampson esittää, ettei ole todisteita siitä, että Kierkegaard olisi koskaan omistanut tai lukenut *Das Leben Jesu* –teosta; hän esittää, että tämä on sekä mielenkiintoinen että merkittävä havainto, ottaen huomioon Straussin teoksen synnyttämän kohun Kööpenhaminassa Kierkegaardin opiskeluvuosina. Hampsonin mukaan syntyy vaikutelma, jonka mukaan Kierkegaard ei olisi pystynyt käsittelemään teoksen synnyttämää uhkaa kristologiselle uskolle; hän ei käsittele niitä kysymyksiä, joita teoksessa nostettiin esiin. Hampsonin mukaan Kierkegaardin kykenemättömyys kohdata kristillisten uskomusten historiaan pohjautuvaa luonnetta antoi hänen projektilleen savesta tehdyt jalat. Hampson 2013, 17, 86. Tässä tutkielmassa kuitenkin esitetään, että omistamansa lyhennelmän perusteella Kierkegaard tunsi Straussin teoksen keskeistä sisältöä ja myös käsittelee sen esiin nostamia kysymyksiä *Filosofisissa muruissa*.

Climacus ei tosin hyväksynyt kaikkia keskustelun lähtökohtia sellaisenaan vaan osoittaa kritiikkiä tiettyä metafysiasta lähtökohtaa kohtaan. Sen sijaan Climacus pyrki löytämään yhteisen kielen, jolla kristinusko ja historiatiede pystyisivät puhumaan kristologiasta: toisiaan ymmärtäen mutta tietyn pisteen jälkeen jyrkästi eri mieltä olevina – erimielisyyden luonteesta yhteisymmärryksessä.

¹⁰² Kirjoituskilpailun ilmoitusteksti on lainattu Kööpenhaminan yliopiston vuosikirjasta 1837: “Since the authority of the New Testament books has in recent times frequently been attacked so that there appears to be a danger for the Faith and the Church, the philosophical question is posed:

Straussilaista näkökantaa Tanskassa kannattivat erityisesti A.F. Beck ja Hans Brøchner.¹⁰³ Vuonna 1842 Beck julkaisi teoksen *Begrebet Mythos eller den religiøse Aands Form*, jonka Kierkegaard tunsu ja jota hän myös ilmeisesti kommentoi *Filosofisissa muruissa*.¹⁰⁴ Straussia kannattavilla kirjoituksillaan Beck vihasutti sekä piispa Jacob Peter Mynsterin että teologisen tiedekunnan opettajat. Myös Kierkegaard joutui mukaan sanomalehdissä käytyyn kahakkaan, kun Beck yritti arvostelussaan Kierkegaardin väitöskirjasta, *Ironian käsitteestä*,¹⁰⁵ saada teoksesta tukea omalle straussilaiselle näkökannalleen.¹⁰⁶ Kierkegaard vastasi Beckille poleemiseen sävyyn lehtikirjoituksessa kesäkuussa 1842.¹⁰⁷ Itse asiassa jo väitöskirjassaan Kierkegaard oli kritisoinut Straussin tapaa rinnastaa kertomus Kristuksesta kirkastusvuorella Platonin *Pitojen* lopun kuvaukseen Sokrateesta.¹⁰⁸

Vuonna 1842 ilmestyi tanskan kielellä myös Straussin dogmatiikan esitys¹⁰⁹ Hans Brøchnerin kääntämänä. Käännöksen julkaiseminen herätti paljon huomiota, ja Brøchner myös tunnustautui Straussin näkemysten kannattajaksi. Kun Brøchner hieman myöhemmin haki teologiselta tiedekunnalta väitöslupaa, sitä ei myönnetty hänelle. Syynä oli se, että hänen näkemyksillään ei nähty olevan teologian ja kirkon hyväksyntää. Tapaus herätti paljon keskustelua ja se tulkittiin tiedekunnan tarkoituksella asettamaksi esimerkkitapaukseksi. Sellaisena se kuvasi yleisemminkin vallinnutta myrskyistä ilmapiiriä aihealueen ympärillä.¹¹⁰

Piispa Mynster piti tapahtumia merkkeinä yleisemmästä kristinuskon vastaisesta liikehdinnästä. Tämän vuoksi teologian oli välttämätöntä puolustautua, jotta se ei jäisi alakynteen suhteessa radikaaliin kritiikkiin, joka etsi turvapaikkaa liberaalista opettamisen vapauden perinteestä. Myös Martensen katsoi tehtäväkseen puolustaa perinteistä kristologiaa; sen takeena ja turvapaikkana tuli hänen mukaansa olla kirkollinen auktoriteetti.¹¹¹

whether and to what extent the Christian religion and church are dependent upon the authenticity or historical reliability of the sacred books of the New Testament.” Thulstrup 1974, lvii–lviii.

¹⁰³ Thulstrup 1974, lviii.

¹⁰⁴ Ajatus ihmiskunnasta runon sepittäjänä: SKS 4, 241 / Muruja, 40–41; Thulstrup 1974, 204.

¹⁰⁵ *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* 1841. SKS 1, 61.

¹⁰⁶ Schjørring 1982, 192–193. Piispa Mynsterin koko nimi: Schjørring 1982, 179.

¹⁰⁷ Thulstrup 1974, 205. Kierkegaardin vastine ilmestyi *Fæderlandet* –lehdessä 12.6.1842.

(SV XIII, 436 ja 439 ff; Thulstrup viittaa SV:n vanhempiin laitoksiin.) Thulstrup 1974, 205.

¹⁰⁸ SKS 1, 113 / CI, 52. Kierkegaard kommentoi Baurin lainaamaa kohtaa Straussin *Das Leben Jesu* -teoksesta, ja nimeltä mainiten kritisoi Straussin käyttämää analogiaa. Hong et al. 1992, 489.

¹⁰⁹ *Fremstilling af den christelige Troeslære...* (saks. *Die Christliche Glaubenslehre...*). Kyseessä on sama julkaisu, josta Kierkegaard löysi Lessing-lainaukset ja josta muotoutui ratkaiseva sysäys *Filosofisten murujen* kirjoittamiseen.

¹¹⁰ Schjørring 1982, 192.

¹¹¹ Schjørring 1982, 193.

2.3. Martensenin välittävä asema Tanskassa

Tämän tutkielman kannalta tärkeimmäksi hahmoksi Tanskan hegeliläisyyden piirissä osoittautuu Hans Lassen Martensen (1808–1884). Stewart kiinnittää huomiota siihen, että Martensen ei ollut lainkaan kritiikiton Hegelin ajatusten kannattaja vaan tarjosi omassa ajattelussaan niihin monia korjauksia. Tästä huolimatta hän oli hyvin keskeisessä asemassa hegeliläisen filosofian välittämässä tanskalaiselle yleisölle.¹¹² Stewart pyrkiikin korjaamaan vanhaa käsitystä, jonka mukaan Kierkegaard olisi kirjoittanut poleemiset kirjoituksensa suorana reaktiona Hegelin kirjoituksiin. Tämän sijaan Stewart esittää, että Kierkegaard kävi voimakasta keskusteluaan Tanskan hegeliläisyyden keskellä, johon itseensä jo sisältyi kriittisiä äänenpainoja Hegelin ajatuksia kohtaan.¹¹³

Nuorena vastavalmistuneena teologina Martensen toimi Kierkegaardin tutorina ja tutustutti hänet vallitsevaan saksalaiseen filosofiaan ja teologiaan. Molemmat kehittivät näkemyksiään myöhemmin suhteessa tähän samaan perinteeseen, erityisesti hegeliläisyyteen, jonka suhteen molemmilla oli teologisista syistä varauksellinen suhtautuminen jo varhain. Vaikka he aluksi kiinnittivät huomiota samoihin ongelmakohtiin, päätyivät he lopulta keskenään yhteen sovittamattomiin ratkaisuihin suhtautumisessaan. Martensenin uudistettu versio hegeliläisyydestä oli se konteksti, josta Kierkegaard lopulta irrottautui ja kehitti oman itsenäisen suhtautumistapansa.¹¹⁴ Kuitenkin myös Martensenin ajattelutavassa on löydettävissä merkittävä käännekohta.¹¹⁵

Martensenin merkittävänä taustavaikuttajina oli kaksi johtavaa kirkollista hahmoa, J. P. Mynster ja N. F. S. Grundtvig. Martensenilla oli kuitenkin omat varauksensa heidän suhteensa.¹¹⁶ Tanskalais-saksalainen filosofi Henrik Steffens tutustutti Martensenin näkemukseen olevaisen hengellisestä ja elimellisestä yhtenäisyydestä. Tämä universaali harmonia, ‘Geist’-rakenne, oli saksalaisen idealismin olennainen lähtökohta, ja myös Tanskassa se sai tärkeän aseman monilla ajattelijoilla.¹¹⁷ Kirkollisilla Mynsterillä ja Grundtvigilla ei Martensenin mielestä kuitenkaan ollut tarvittavaa “käsitteellistä” näkemystä, jolla yksittäisten partikulaarien paikka universaalissa selitysmallissa voitaisiin määrittää.

¹¹² Stewart 2003, 58.

¹¹³ Stewart 2003, 596.

¹¹⁴ Schjørring 1982, 178.

¹¹⁵ Schjørring 1982, 179.

¹¹⁶ Schjørring 1982, 179.

¹¹⁷ Schjørring 1982, 179–180.

Tanskalaisen filosofin Fredrik Christian Sibbernin kautta Martensen tutustui spekulatiivisen filosofian välttämättömyyttä ja kaiken kattavuutta painottavaan otteeseen. Martensenille oli ominaista yksittäisen näkökannan tavoittelun sijaan yhdistää omassa näkemyksessään keskenään erilaisia näkökantoja.¹¹⁸ Martensenin suhtautumisessa aikansa suureen teologiaan, Friedrich Schleiermacheriin, oli tiettyä kahtalaisuutta. Toisaalta hän oli vaikuttunut tämän persoonasta ja kävi tapaamassa tätä useita kertoja tämän vieraillessa Kööpenhaminassa vuonna 1833. Toisaalta hän oli hyvin tietoinen keskeisiin kysymyksiin liittyvistä eriävistä mielipiteistä heidän välillään. Schleiermacherin jumalakäsitys näytti muodostuvan väitteestä, jonka mukaan Jumala oli kaiken takana oleva absoluuttinen olemus. Tämä panteistinen lähtökohta oli Martensenin mielestä ristiriidassa sen käsityksen kanssa, että Jumala pidettiin luoja, ja se myös teki tyhjäksi ilmoituksen. Martensenin mukaan sen sijaan Jumalan kolminaisuus sisäisine jännitteineen muodosti ennakkoodellytyksen ja lähtökohdan kaikelle ilmoitusta ja Jumalaa koskevalle kristilliselle tiedolle. Perehtyminen Hegelin uskonnonfilosofiaan oli tehnyt Martensenin tietoiseksi Schleiermacherin teologian rajoittautuneisuudesta.¹¹⁹

Vuosina 1834–1836 tekemänsä ulkomaanmatkan aikana Martensen tutustui Berliinissä Hegelin henkisen perinnönjaon ongelmiin: vasemmisto- ja oikeistohegeliläiset olivat jyrkässä erimielisyydessä Hegelin kuolemattomuutta koskevista opetuksista. Martensenin huomio kiinnittyi erityisesti oikeistosiiven hegeliläisen ortodoksian johtohahmoon, Philipp Marheinekeen. Martensenin matkan seuraava kohde oli Heidelberg, jossa hän vieraili Carl Daubin luona. He keskustelivat Straussin juuri ilmestyneestä *Das Leben Jesu* –teoksesta, joka oli herättänyt vastalauseita konservatiivisissa kirkollisissa piireissä. Martensen piti Straussin teosta vakavana tutkimuksellisenä haasteena, ja pian tämän jälkeen hän vierailikin Straussin luona Tübingenissä. Siellä Martensen tapasi myös Tübingenin historiallis-kriittisen koulukunnan johtavan teologin F.C. Baurin. Martensenin kirkollis-dogmaattisesta otteesta nousevat varaukset moniin Hegelin

¹¹⁸ Schjørring 1982, 180. Martensen itse kuvasi avointa lähestymistapaansa: ”My nature led me to a Search which required much Time, and which had to cast itself about on various Detours, which were in Fact somewhat labyrinthine. There was in my Individuality, as my elapsed Course now shows, a Drive, not so much to become the Disciple of a single Teacher, as to take upon myself the various leading Ideas of the Times, to come to Terms with them in my own way, and thus to form for myself a Conviction and Point of View I could call my Own.” (H.L. Martensen, *Af mit Levned*, Bd. I, s. 26.) Schjørring 1982, 181.

¹¹⁹ Schjørring 1982, 181.

filosofian mukanaan tuomiin seurauksiin elivät rinnakkain hänen pyrkimyksensä kanssa selvittää Hegelin itsensä ajattelua tarkemmin sekä hankkia ensikäden tietoa johtavilta hegeliläisen filosofian ja teologian kannattajilta. Muinichissa Martensen osallistui vielä Schellingin luennoille, jotka eivät lopulta kuitenkaan vastanneet hänen odotuksiaan, sekä tapasi katolisen spekulatiivisen ajattelijan, Franz von Baaderin. Baaderin ajatuksista Martensen sai lisäaihetta kriittisempään suhtautumiseen Hegelin ajattelun yksinkertaisen hyväksymisen sijaan.¹²⁰

Martensenin mukaan vain Hegelin filosofia tarjosi tyydyttävän metodologisen perustan tieteellisen teologian tekemiseen.¹²¹ Martensen katsoi kuitenkin välttämättömäksi tehdä joitain korjauksia Hegelin uskonnonfilosofiaan, jotta se soveltuisi yhteen kristinuskon kanssa. Martensenin mukaan filosofia ei voi itseriittoisesti katsoa saavuttavansa totuutta luoksepääsemättömästä Jumalasta, vaan filosofian on asetuttava ilmoituksen alaisuuteen löytääkseen totuuden uskosta. Tätä korjausta hegeliläiseen filosofiaan Martensen kutsui 'teonomiseksi' (theonomous) tieksi Jumalaa koskevaan tietoon. Tämän menetelmänsä vuoksi Martensen katsoi "menneensä pidemmälle" kuin Hegel.¹²²

Syksyllä 1837 Martensen aloitti luennoimisen Kööpenhaminan yliopistolla, ja luennoista tuli heti suosittuja niin opiskelijoiden kuin kulttuuriväenkin piirissä. Martensenin kahtalainen suhtautuminen hegeliläiseen filosofiaan näkyi myös näissä luennoissa. Toisaalta Hegelin filosofia oli välttämätön perusta tieteelliselle teologialle. Toisaalta Martensen piti kiinni siihen tekemistään dogmaattisista korjauksista. Hänen mukaansa Jumalan itseilmoitus Kolminaisuudessa oli se ennakoedellytys, jonka avulla kaikkea dogmaattista totuutta täytyy koetella. Tässä yhteydessä Martensen arvosteli Straussia yksipuolisen subjektiivisesta näkökulmasta, jolla tämä horjutti Jumalan suvereenisuutta luoja. Martensen painotti spekulatiivisen logiikan riippuvaisuutta annetuista dogmaattisista premisseistä.¹²³

Martensen joutui kuitenkin kohtaamaan arvostelua hegeliläisyyden ja kristinuskon yhdistämisestä. Kenties vaikutusvaltaisin arvostelija oli piispa Mynster, joka vuonna 1839 vaati Martensenia tekemään ehdottoman valinnan

¹²⁰ Schjørring 1982, 182–184.

¹²¹ Schjørring 1982, 186.

¹²² Schjørring 1982, 185. Ensimmäisen kerran Martensen käytti tätä ilmaisua Sibbernille tammikuussa 1836 lähettämässään kirjeessä. Sibbern oli tuohon aikaan valmistelemassa perusteellista kritiikkiä Hegeliä kohtaan, joten Martensen luultavasti tahtoi tällä ilmaisullaan myös ennakolta suojautua syytöksiltä hegeliläisestä harhasta. Schjørring 1982, 185–186.

¹²³ Kierkegaardin luentomuistiinpanot: Pap. II C 12–24, 25, 26–27, 33. Schjørring 1982, 186–187.

supranaturalismin ja rationalismin välillä. Supranaturalismi tarkoitti perinteistä kirkolle ja Raamatulle uskollista oikeaoppisuutta, rationalismi taas rajoittamatonta järjen valtaa eli käytännössä hegeliläisyyttä. Mynster oli kritisoinut muun muassa straussilaista katsontakantaa ja siinä yhteydessä osoittanut tämän saman kritiikin myös Martensenille. Martensen kuitenkin väisti vaatimuksen luopua Hegelistä eikä myöskään yksiselitteisesti tuominnut straussilaista katsontakantaa, vaikka myönsikin siinä tietynlaisen panteistisen taipumuksen. Sen sijaan hän painotti uuden spekulatiivisen filosofian mukanaan tuomia uusia mahdollisuuksia vanhojen yksipuolisten teologisten ja filosofisten perinteiden rinnalla. Martensen hyödynsi tässä yhteydessä mediaatiota, joka sai keskeisen aseman hänen ajattelussaan. Hänen mukaansa mediaatio oli kristologinen ilmaisu Jumalan sovinnosta luomakuntansa kanssa. Siten joko-tai –valinta kristillisen ilmoituksen luonnollisuuden tai yliluonnollisuuden välillä ei ollut mahdollinen.¹²⁴ Inkarnaatiota ei Martensenin mukaan voinut ymmärtää ilman mediaation periaatetta.¹²⁵

Martensenin ja Kierkegaardin erimielisyys 1840-luvulla kulminoituikin juuri kysymykseen historiasta ja kristologiasta. Martensenin mukaan asiaa oli tarkasteltava mediaation avulla, Kierkegaardin mukaan paradoksin näkökulmasta.¹²⁶

De omnibus dubitandum est –teos on Stewartin mukaan joistain näennäisistä Hegel-viittauksista huolimatta varsinaisesti jatkuvaa satiiria Martensenia ja tämän oppilaista kohtaan. Hänen mukaansa tämä näkyy sekä teoksen nimessä että itse tekstissä olevista viittauksista Martenseniin.¹²⁷ Stewartin mukaan “de omnibus dubitandum est” oli Martensenin usein käyttämä iskulause, joka oli tunnettu aikalaisten parissa. Tämän seurauksena Kierkegaard myös alkoi käyttää ilmaisua sarkastisesti teoksissaan eri puolilla tuotantoaan. Stewartin mukaan tämä ilmaisu toimi Kierkegaardilla eräänlaisena koodisanana, joka viittasi Martenseniin ja joka aikalaislukijoille myös oli tunnistettavissa sellaiseksi.¹²⁸ Teoksessa Johannes Climacus kuvataan harhaan johdettuna opiskelijana, joka yrittää omaksua systemaattista kaikenkattavan epäilemisen vaatimusta. Siten Kierkegaard Stewartin mukaan kritisoi Martensenia tämän turmiollisesta

¹²⁴ Schjørring 1982, 189–190.

¹²⁵ Stewart 2003, 61.

¹²⁶ Schjørring 1982, 177.

¹²⁷ Stewart 2003, 601.

¹²⁸ Stewart 2003, 242. Lausahduksen alkuperä on kuitenkin kartesiolainen.

vaikutuksesta kööpenhaminalaisiin opiskelijoihin. Satiiri on kohdistettu sekä Martenseniin että tämän ympärillä oleviin opiskelijapiireihin, mutta suoranaista Hegeliin kohdistuvaan kritiikkiä tai varsinaista keskustelua tämän omasta ajattelusta ei teoksesta Stewartin mukaan juurikaan löydy. Erityisesti teoksen ensimmäinen osa keskittyy Martensenia koskevan satiirin esittämiseen, mutta toisessa osassa Climacus siirtyy hetkeksi satiirista vakavampaan filosofiaan, joka Stewartin mukaan on saanut vaikutteita Hegelin ”havaintovarmuudesta”, joka on tietoisuuden ensimmäinen taso *Hengen fenomenologiassa*.¹²⁹

Filosofisissa muruissa ja *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* näkyy Stewartin mukaan jo kriittisempi yleisasenne Hegeliä kohtaan, mutta näissäkin kirjoituksissa kritiikin varsinainen kärki kohdistuu Martenseniin Hegelin oman filosofian sijaan. Huolimatta siitä, että Hegelin nimi esiintyy poleemisissa yhteyksissä, suoranaista kritiikkiä hänen filosofiaansa kohtaan on hyvin vähän.¹³⁰ Siten syynä Hegelin nimen käyttämiseen oli Stewartin mukaan mitä ilmeisimmin Kierkegaardin tarve ottaa etäisyyttä Tanskan hegeliläisiin, Heibergiin ja Martenseniin. Kyse oli uuden elementin tuomisesta Martensenia ja Heibergiä kohtaan osoitettuun kritiikkiin, mutta tällä kritiikillä oli lopulta hyvin vähän tekemistä Hegelin oman ajattelun kanssa.¹³¹

Filosofisissa muruissa kysymys mediaatiosta tulee Stewartin mukaan selvästi näkyviin. Ongelmana on Martensenin väite, jonka mukaan mediaatio on kristinuskon oma periaate, ja tätä käsitystä vastustamassa Climacuksella on ‘Absoluuttisen Paradoksin’ käsite sekä käsitys Jumalasta ‘Absoluuttisen Erilaisena’. Siten kritiikin kohteena ei niinkään ole Hegelin käsitys mediaatiosta logiikassa vaan Martensenin käsitys mediaatiosta kristinuskossa. Käsityksensä Martensen oli muotoillut artikkelissaan *Rationalisme, Supernaturalisme og principium exclusi medii* vastauksena piispa Mynsterille.¹³²

Vuonna 1842, kun vasemmistohegeliläiset olivat uusissa julkaisuissaan alkaneet esittää avointa kritiikkiä kristinuskon perinteisiä käsityksiä kohtaan, Martensen koki velvollisuudekseen muokata omaa positiotaan, ettei tulisi yhdistetyksi radikaaleihin ja antikristillisiinä pidettyihin näkemyksiin. Ludwig Feuerbachin *Wesen des Christentums* oli ilmestynyt vuonna 1841 ja Straussin *Die*

¹²⁹ Stewart 2003, 602.

¹³⁰ Stewart 2003, 605.

¹³¹ Stewart 2003, 606–607.

¹³² Stewart 2003, 607.

christliche Glaubenslehre ilmestyi tanskankielisenä käännöksenä 1842.¹³³

Straussin uusi teos oli huomattavasti vallankumouksellisempi kuin tämän aikaisempi teos *Das Leben Jesu*.¹³⁴ Näiden teosten kirjoittajat sanoivat edistävänsä Hegelin filosofiaa, mutta Martensen ei pystynyt löytämään mitään samaa näiden kirjoittajien ja oman hegeliläisittäin painottuneen kristinuskokäsityksensä kanssa. Hän esitti avointa kritiikkiä Straussia kohtaan artikkelissaan *Nutidens religiøse Crisis*, ja kieltäytyi itse julkaisemasta artikkelia *Theologische Jahrbücher* –julkaisussa johon Strauss oli linkittynyt.¹³⁵

Martensen päätyi ottamaan välittävän aseman, jossa kritisoi kahta ääripäätä: toisaalta baptistiliikettä, jonka lahkomaisia piirteitä piti epäkirkollisina, toisaalta samaan aikaan ajankohtaista “filosofista Anabaptismia”. Martensen kutsui Straussia kristinuskon viholliseksi ja ylpeän, tuhoisan filosofian edistäjäksi. Martensen itse sen sijaan peräänkuulutti humaania ja sosiaalista kuuliaisuutta valtionkirkon yhteydessä tapahtuvaa uskonnonharjoitusta kohtaan. Äärimmäisiä näkökantoja ei hänen mukaansa kuitenkaan voinut estää kielloilla tai säädöksillä, vaan sen sijaan oli valmistauduttava kärsivällisesti muuttamaan sellaiset suuntaukset sisältäpäin, jotta molemmat ääripäät saataisiin suljettua saman keskitetyn kokonaisuuden sisään.¹³⁶

Tämä yritys keskustelun ääripäiden sovittamiseen sai Martensenin muotoilemaan uudelleen tulkintansa mediaatiosta. Siitä tuli nyt keskeinen ja välttämätön kategoria hänen kokonaisnäkemyksessään, jonka tähtäyspisteenä oli teologian pelastaminen kriisistään. Pohjimmiltaan Martensenin mediaation käsite on määritelmä ilmoituksesta ja kristologiasta. Nyt Martensenin painotuksissa tapahtunut muutos vaati, että mediaatiota täytyisi soveltaa myös vapauteen opettaa ja avoimempaan kirkko-organisaatioon.¹³⁷

2.4. Strauss Martensenin ja Spinozan välissä

Straussilainen ajattelu sai melko merkittävän aseman kuohunnan herättäjänä tanskalaisen hegeliläisyyden piirissä käydyssä keskustelussa ja myös Martensenin kannanotoissa. Piispa Mynster oli pitänyt Martensenia vastuunalaisena myös straussilaisten esittämistä näkökannoista ja vaatinut tältä selkeää kannanottoa.

¹³³ Stewart 2003, 61–62.

¹³⁴ Schjørring 1982, 192.

¹³⁵ Stewart 2003, 62.

¹³⁶ Schjørring 1982, 193–194. ”in order to encompass – within the centralized whole.”

¹³⁷ Schjørring 1982, 194.

Vaikka Martensen torjui Strauss'n näkemykset liian radikaaleina, hänen mediaation periaatteensa toisaalta kuitenkin tähtäsi myös näiden radikaalimpien virtausten kesyttämiseen ja mukaan ottamiseen. Ilmeisesti myöskään Johannes Climacus ei pitänyt Martensenin irtiottoa straussilaisista näkemyksistä riittävän selkeänä; mediaatio sotki vaaditun joko-tai –asetelman.¹³⁸ Niinpä myös *Filosofisissa muruissa* esitetty straussilaisuuden kritiikki jäsentyy osaksi sellaista kritiikkiä, jonka pääkohteena Tanskassa oli Martensen; ainakin se on rinnakkaista, samaan keskusteluun kuuluvaa kuin Martensenia kohtaan esitetty kritiikki. Strauss oli herättänyt ne kysymykset, jotka Climacus otti Murujen lähtökohdaksi. Martensen oli pyrkinyt vastaamaan näihin kysymyksiin, mutta Climacuksen mukaan hänen vastauksensa oli kelvoton. Straussilaisia käsityksiä kritisoidessaan Climacus siten samalla kritisoi Martensenia, vastakohtien yhteen sovittajaa.

Samankaltainen asetelma on nähtävissä myös toiseen suuntaan: straussilaista katsontakantaa kritisoidaan pureutumalla sen perusteisiin, ja ennen muuta sen taustalta löytyviin spinozalaisiin käsityksiin. Näin spinozalaisen ajattelun kritiikki jäsentyy osaksi myös straussilaisen katsontakannan kritiikkiä.

Keskustelu straussilaisuudesta voidaan siten ymmärtää Climacuksella omana elementtinään, joka kuitenkin jäsentyy osaksi kokonaisargumentointia. Strauss'n hahmo *Filosofisissa muruissa* hahmottuu oikein, kun se asetetaan Spinozan ja Martensenin väliin: Straussia kommentoidaan kommentoimalla tämän lähtökohtia, erityisesti Spinozaa, suhteessa humelais-lessingläiseen näkemykseen historian luonteesta. Toisaalta Straussia kommentoitaessa kommentoidaan myös Martensenia, joka tahtoi tehdä kompromissin, jolla ääripäät saadaan suljettua sisään.

¹³⁸ PEJ:ssa Climacus kirjoittaa: ”Nykyaikainen mytologisoiva, vertauskuvallisuutta korostava suuntaus julistaa muita mutkitta koko kristinuskon myytiksi. Tällainen menettelytapa on ainakin avointa, ja siitä on jokaisen helppo muodostaa mielipiteensä. Spekulaation ystävyyys on toisenlaista. Spekulaatio vastustaa varmuuden vuoksi jumalatonta vertauskuvallis-mytologisoivaa suuntausta, ja pysyy kannassaan: ’Spekulaatio sitä vastoin kyllä olettaa paradoksin, mutta ei pysähdy siihen.’ – – Spekulaatio ei pysähdy – mitä se tahtoo sanoa? Tahtooko se sanoa, että herrat spekulantit lakkaavat olemasta ihmisiä, yksinkertaisia eksistioivia ihmisiä ja tulevat *en famille* [koko joukolla] ties miksi?” SKS 7, 199 / PEJ, 225.

Tässä kohdassa Climacus selkeästi viittaa toisaalta straussilaiseen positioon, jossa kristinuskon tulkitaan myytiksi (näin myös Lehtinen 1993, 646, viite 193) ja joka on helppo tunnistaa ja torjua, toisaalta Martensenin spekulatiiviseen kantaan, josta on vaikeampi saada otetta. ”Haaveellisen” Martensenin näkemysten ja kristinuskon suhteesta Climacus kirjoittaa toisaalla: ”Se, joka ymmärtää paradoksin, unohtaa, että hän ymmärtämällä (mahdollisuus) on palannut entiseen ja menettänyt kristinuskon. Mahdollisuuden haavemaailmassa Jumala voi aivan hyvin sulautua mielikuvituksellisesti yhteen ihmisen kanssa ylipäänsä, mutta se, että se tapahtuu todellisuudessa yksityisen ihmisen kanssa, on nimenomaan paradoksi.” SKS 7, 528 / PEJ, 586.

3. Historiallisen tiedon mahdollisuus ja uskon elementti

Climacuksen käsitys tiedosta ja tiedon rajoista on hyvin ankara. Hänen mukaansa tiedon nimellä kulkee monia asioita, jotka varsinaisesti eivät kuitenkaan täytä tiedon kriteereitä. Löytääkseen varman tiedon rajat Climacus ottaa tässä vanhat kreikkalaiset skeptikot esikuvakseen:

Kreikkalainen skeptikko ei kiellä aistihavainnon ja välittömän tiedon pätevyyttä, hänen mukaansa erehtymisen perusta on aivan toisaalla, erehdys syntyy päätelmästä, jonka teen. Jos siis vain kykenen pidättäytymään päätelmien teosta, niin en joudu milloinkaan petetyksi.¹³⁹

Filosofisissa muruissa Climacus käsittelee kysymystä historiallisen tiedon mahdollisuudesta kahdesta eri näkökulmasta, joita tosin käsitellään osittain päällekkäin ja yhtä aikaa samoilla argumenteilla, osittain erillisinä. Yleisiä tiedon lajeja on toisaalta välitön aistihavainto, toisaalta järjen välitön tieto. Climacus tarkastelee näiden kahden tiedonlajin lähtökohtia sekä yrityksiä tiedon alueen laajentamiseen niiden pohjalta koskemaan myös historiallista tietoa. Tässä luvussa keskitytään aluksi pääasiassa argumentteihin, jotka koskevat järjen välitöntä tietoa ja sen jälkeen välitöntä aistihavaintoa koskeviin argumentteihin.

Ajatus “välitön aistihavainto ja välitön tieto eivät voi pettää” toistuu useaan kertaan Murujen sivuilla 99–100. Sivulla 102 alaviitteessä Climacus toteaa:

Sekä Platon että Aristoteles tähdensivät, ettei välitön aistihavainto ja tieto voi pettää. Myöhemmin samaa tähdentää Descartes, joka aivan kreikkalaisten skeptikkojen tapaan toteaa, että erehtyminen johtuu tahdosta, jolla on kiire tehdä johtopäätöksiä. Tämä luo valoa myös uskon luonteeseen. Kun usko päättää uskoa, se ottaa erehtymisen riskin. Uskominen ei ole mahdollista millään muulla tavoin; halu välttää riski on kuin halu saada varma tieto kyvystään uida ennen veteen astumista.¹⁴⁰

Climacus asettaa vastakkain toisaalta kreikkalaiset skeptikot ja myös Descartesin, toisaalta “hegeliläisen kaiken kattavan epäilyn”, jota hän kritisoi.¹⁴¹

Kööpenhaminan hegeliläisten piirissä vallitsi käsitys, jonka mukaan Hegel olisi onnistunut viemään läpi loppuun asti kartesiolaisen epäilyn menetelmän.¹⁴²

¹³⁹ SKS 4, 281 / Muruja, 101.

¹⁴⁰ SKS 4, 282 / Muruja, 102. Edellä oleva viittaus: SKS 4, 280–281 / Muruja, 99–100.

¹⁴¹ Kierkegaard oli tutustunut Descartesin ajatteluun pääasiassa Hegelin kirjoitusten sekä tanskalaisten hegeliläisten Martensenin ja Heibergin kautta. Thulstrup 1974, 247–248. Descartesin omiin teoksiin Kierkegaard perehtyi tarkemmin ilmeisesti vuosina 1842–1843 kirjoittaessaan teosta *De omnibus dubitandum est*. Thulstrup 1974, 194, 251. Climacus tuntuu hyväksyvän Descartesin lähtökohdan mutta ei tämän tekemiä johtopäätöksiä; Climacus ei hyväksy foundationalistista käsitystä varmasta tiedonperustasta, jonka päälle muu tieto voidaan rakentaa, vaan Descartestakin jyrkemmin esittää, että välittömistä aistihavainnoista ja välittömästä tiedosta eteneminen merkitsee aina siirtymistä pois varmasta tiedosta uskon alueeseen.

¹⁴² Thulstrup 1974, 247–248; Kylliäinen 2004, 55.

Climacuksen mukaan hegeliläisiä ei kuitenkaan voinut pitää todellisina skeptikkoina. Todellisen skeptikon tunnisti siitä, että tämä ei epäillyt “tiedon vaan tahdon voimin”, eli toisin sanottuna pidättäytyi johtopäätösten tekemisestä varmoina pidettyjen välittömän aistihavainnon ja välittömän tiedon pohjalta.¹⁴³ Climacus tahtoo osoittaa, että hegeliläiset eivät noudata riittävän tarkoin omia lähtökohtiaan ja siksi Murujen luvussa *Välisoitto* sukeltaa hegeliläisen historiakäsityksen ytimeen, toteuttaen sokraattista tehtävänsä.

Stewart kuitenkin kiinnittää huomiota siihen, että se “hegeliläinen” käsitys, jota Climacus tässä kritisoi ei sellaisenaan esiinny Hegelin omissa kirjoituksissa ainakaan siinä muodossa kuin Climacus sen esittää. Toisaalta Climacus ei edes väitä näissä kohdissa kommentoivansa suoraan Hegeliä; käsityksessä näiden kohtien suorasta yhteydestä Hegelin omiin näkemyksiin on Stewartin mukaan kyse pelkästään sekundaarikirjallisuudessa syntyneestä väärinkäsityksestä.¹⁴⁴

Hegeliäisten piirissä – erityisesti Martensenilla¹⁴⁵ – esiintyvän käsityksen mukaan historian liikettä ohjaa tietynlainen välttämättömyys. Tapahtumien välttämättömyyttä ei tosin huomata silloin kun ne tapahtuvat vaan vasta jälkikäteen tarkasteltuna. Tähän käsitykseen Climacus tarttuu ja esittää että kyseessä on käsitteellinen sekaannus, joka johtuu siitä, että ei olla tehty tarpeellista erottelua. Hänen mukaansa keskenään sekaisin ovat menneet tapahtuneen historian muuttumattomuus ja metafyyminen välttämättömyys.¹⁴⁶

¹⁴³ SKS 4, 281 / Muruja, 100–101. JC:n mukaan kreikkalaisten skeptikkojen välinpitämättömyys on johdonmukaisempaa kuin moderni yritys voittaa epäily ajattelun avulla. SKS 15, 57 / JC, 170.

¹⁴⁴ Stewart 2003, 607.

¹⁴⁵ Stewartin mukaan juuri kyseistä *Välisoitossa* esiintyvää pohdintaa ’mahdollisen’, ’aktuaalisen’ ja ’välttämättömän’ suhteista, eli kysymystä siitä onko mennyt välttämättömämpää kuin tuleva, ja toisaalta tästä seuraavaa käsitystä historiallisesta tiedosta, ei voida palauttaa Hegelin omaa ajattelua vastaan esitetyn argumentaatioksi. Climacus kyllä viittaa “uusimpaan filosofiaan” joka voitaisiin tulkita viittaukseksi Hegeliin. Tämä on kuitenkin Stewartin mukaan virheellinen tulkinta. Stewart 2003, 355. Kritiikin varsinaisina kohteina ovat Tanskan hegeliläiset ja erityisesti Martensen, joka sovelsi mediaation käsitettä kristinuskoon. Stewart 2003, 606–607.

Vaikka Climacus käsittelee periaatteessa historiallisuuden luonnetta yleisessä merkityksessä, on Stewartin mukaan argumentaatio siitä, että historia ei ole välttämätöntä vaan mahdollista, kuitenkin rakennettu koko ajan mielessä pitäen Jumalan historiaan tulon ja uskon teemat. Argumentaatiota ei siten ole kohdistettu Hegeliä vaan Martensenia vastaan, jonka esittämän käsityksen mukaan inkarnaatio oli välttämätön. Stewart 2003, 359–360. Tämän käsityksen Martensen oli esittänyt piispa Mynsterille vastauksena laatimassaan artikkelissaan *Rationalisme, Supernaturalisme og principium excluci medii*. Stewart 2003, 360.

Välisoitossa vastustuksen kohteena on siten nimenomaan Martensenin suorittama hegeliläisten periaatteiden soveltaminen oppiin inkarnaatiosta. Martensenin mukaan modernin teologian päämääränä on tavoittaa ajatuksen avulla uskonnollisten myyttien ja tarinoiden todellinen ja muuttumaton sisältö, joka niissä on tunteisiin ja intuitioon vetoavassa muodossa. Tavoitteena on korvata tunne ajattelulla ja satunnaisuus välttämättömyydellä. Stewart 2003, 366.

¹⁴⁶ Metafyyminen välttämättömyys johtaisi siihen, että myös järki saattaisi saavuttaa tapahtuneen välttämättömyyden päätelmillä. Erottelun luonnetta käsittelee Evans 1992, 126–128.

*Muru*jen luvun *Välisoitto* alaotsikkona on kysymys:

Onko mennyt välttämättömämpää kuin tuleva?
eli:

Kun mahdollinen muuttuu todelliseksi,
muuttuuko se välttämättömämmäksi kuin mitä se oli?¹⁴⁷

Climacus selittää, että lukujen IV ja V väliin sijoittuvan *Välisoiton* tarkoitus on pitkäveteyksinä ja yksityiskohtiin menevänä pohdintana kuvastaa sitä 1843 vuoden ajanjaksoa, joka kuluu näissä luvuissa käsiteltävien aiheiden välissä. Climacus tähdentää oletetulle hegeliläiselle lukijalleen, että tarkoituksena on illuusion luominen hitaasti kuluvasta ajasta, eikä suinkaan se, että:¹⁴⁸

– [Minä Climacus] monisanaisuudellani rohkenisin vihjata, että kyseistä asiaa todella pitäisi harkita, myös sinun – että siis epäilisin, ettet täysin ymmärrä itseäsi, mitä kyseiseen asiaan tulee; ja näin siitähän huolimatta, etten lainkaan epäile, että olet täysin ymmärtänyt ja hyväksynyt uusimman filosofian – ¹⁴⁹

Näin Climacus ironisella tyyllillään johdattelee keskustelukumppaniaan näkemään historiakäsityksensä sisäisiä ongelmia. Avukseen Climacus ottaa aristoteelisen käsityksen, jonka mukaan *olevaksi tulemisessa* on kyse muutoksesta, jossa *mahdollinen muuttuu aktuaaliseksi*.¹⁵⁰

Mutta mahdollisuushan on sellaista olemista, joka toisaalta on ei-olemista; ja todellisuus eli todellinen oleminen taas on olemista, joka on olemista; ja olevaksi tulemisen muutos on siirtymistä mahdollisuudesta todellisuuteen.

Voiko se, mikä on välttämätöntä, tulla olevaksi? Olevaksi tuleminen on muutos, mutta välttämätön ei voi ollenkaan muuttua, sillä se on aina suhteessa itseensä ja suhtautuu itseensä aina samalla tavalla.¹⁵¹

Välttämätön ja *todellinen* molemmat sulkevat *mahdollisuuden* pois, mutta eri syistä. Välttämätön on mahdollisuuden vastakohta, kun todellinen taas on mahdollisen toteutuma. Kumpikaan ei voi olla yhtä aikaa mahdollisen kanssa, mutta välttämättömän suhteen tämä ero on, jos mahdollista, ratkaisevampi; todellisen suhteen taas mahdollinen kuvaa menneisyyttä eli ennen toteutumaa ollutta. Välttämätön ei voi tulla olevaksi juuri sen vuoksi, että se ei voi olla mahdollinen – sillä vain mahdollinen voi tulla olevaksi eli toteutua.

¹⁴⁷ SKS 4, 272 / Muruja, 86.

¹⁴⁸ SKS 4, 272–273 / Muruja, 86–87.

¹⁴⁹ SKS 4, 273 / Muruja, 87. *Muru*jen sivulta 95 (SKS 4, 277) alkavassa alaviitteessä Climacus siirtyy vihjailevasta tyylistä eksplisiittisesti kritisoidaan sitä, että hegeliläisyydessä olisi pitänyt ensin pureutua perusteisiin, määritellä metodi ja määritellä käsitteet – ”mitä idean muuttuminen konkreettiseksi pitää sisällään” – ennen kuin sitä alettiin soveltaa käytäntöön. Tällainen hegeliläisyyden perusteisiin pureutuminen – hegeliläisten puolesta – on nyt Climacusen tarkoituksena.

¹⁵⁰ Evans kiinnittää huomiota käsitteistön aristoteelisuuteen. Evans 1992, 120–121.

¹⁵¹ SKS 4, 274 / Muruja, 88.

Mahdollisuus ja todellisuus eivät eroa toisistaan olemuksensa, vaan olemisensa puolesta – välttämättömyys ei ole olemisen, vaan olemuksen määre, sillä välttämättömän olemushan on olla. Muuttuessaan välttämättömyydeksi mahdollisuus ja todellisuus muuttuisivat absoluuttisen toisenlaisiksi, eikä sellaisessa enää olisi kyse muutoksesta.¹⁵²

Osoittamalla välttämättömyyden koskevan mahdottomuuden olevaksi tulemiseen Climacus samalla kaivaa maata sellaisten käsitysten alta, joissa olevaksi tuleminen voitaisiin saavuttaa pelkän rationaalisen päättelyn avulla, muuttumatonta välttämättömyyden lakia tutkimalla. Historian kannalta tämän tekee merkittäväksi se, että Climacuksen määritelmän mukaan juuri olevaksi tullut on historiallista.¹⁵³ Olevaksi tulemisen ytimessä on vapaus, ei välttämättömyys.

Olevaksi tulemisen muutos on todellisuus, siirtymisen [mahdollisesta todelliseen] saa aikaan vapaus. Olevaksi tuleminen ei ole milloinkaan välttämättömyyden; ei ennen olevaksi tulemistä, sillä silloin se ei voi tulla olevaksi; ei olevaksi tulemisen jälkeen, sillä silloin se ei ole tullut olevaksi.¹⁵⁴

Climacus syventyy siihen eroon, joka on menneen muuttumattomuuden ja välttämättömyyden välillä:

Se, mikä on tapahtunut, on tapahtunut eikä sitä enää voi tehdä tyhjäksi; siinä mielessä se ei voi muuttua – – . Onko tämä muuttumattomuus välttämättömyyden muuttumattomuutta? Menneen muuttumattomuus on syntynyt muutoksen tuloksena, olevaksi tulemisen muutoksen. – – Menneen tarkasteleminen välttämättömänä onnistuu vain unohtamalla, että mennyt on kerran tullut olevaksi; voisiko tällainen hajamielisyyskin sitten olla välttämättömyyden?¹⁵⁵

Ironisesti Climacus huomauttaa, että menneen pitäminen välttämättömänä on hajamielisyyttä, käsitesekaannus, joka johtuu siitä, että käsityksen perustuksia ei olla tarkasteltu riittävän huolellisesti.

Se, mikä on tapahtunut, on tapahtunut siten kuin on tapahtunut, sikäli se on muuttumatonta; mutta onko tämä muuttumattomuus välttämättömyyden muuttumattomuutta? Menneen muuttumattomuus on siinä, ettei sen todellinen ”sellaisuus” voi muuttua toisenlaiseksi, mutta seuraako siitä, ettei sen mahdollinen ”millaisuus” olisi voinut muodostua toisenlaiseksi.¹⁵⁶

Se, että menneisyys on tietynlainen, ei tarkoita sitä, ettei se *olisi voinut* muodostua toisenlaiseksi. Tätä havainnollistaakseen Climacus käsittelee menneen lisäksi myös tulevaa; välttämättömyyden suhteen mennyttä ja tulevaa koskevat nimittäin samat säännöt.

¹⁵² SKS 4, 274 / Muruja, 89. Sekaannus tapahtuu olemisen ja olemuksen välillä. Sekaannusta aiheuttaa vielä Aristoteleen oppi kahdesta mahdollisen lajista, jotka ovat suhteessa välttämättömään. Tässäkin on kyse käsitesekaannuksesta, SKS 4, 274–275 / Muruja, 90.

¹⁵³ SKS 4, 275 / Muruja, 91.

¹⁵⁴ SKS 4, 275 / Muruja, 90.

¹⁵⁵ SKS 4, 276 / Muruja, 93. Vrt. ”ajattelemattomuus” luvussa *Ihmisen yritys synteisin muodostamiseksi*.

¹⁵⁶ SKS 4, 276–277 / Muruja, 93–94.

Tuleva ei ole vielä tapahtunut; mutta *se* ei tee tulevasta vähemmän välttämätöntä kuin mitä mennyt on, sillä mennythän ei tapahtuessaan tullut välttämättömäksi, vaan päinvastoin tapahtuessaan osoitti, ettei se ollut välttämätöntä.

Mutta jos mennyt olisi tullut välttämättömäksi, ei siitä voisi päätellä, ettei tuleva ole välttämätöntä, siitä päinvastoin seuraisi, että tulevakin on välttämätöntä.

Jos välttämättömyys pääsisi sisään yhdessäkin kohtaa, ei voitaisi enää puhua menneestä ja tulevasta.¹⁵⁷

Menneen vaikuttaminen välttämättömältä on siten ajan kulumisesta ja ihmisen perspektiivistä johtuva väärinkäsitys, joka muistuttaa aistiharhaa:

Etäisyys ajassa saa aikaan, että hengen havaintokyky pettää, kuten etäisyys tilassa saa aikaan aistiharhan. Aikalainen ei havaitse olevaksi tulemisen välttämättömyyttä, mutta kun olevaksi tulemisen tapahtuman ja tarkastelijan väliin tulee vuosisatojen mittainen ajanjakso – silloin hän näkee välttämättömyyden, kuten se, joka etäisyyden takaa tarkastelee nelikulmaista, näkee pyöreiden.¹⁵⁸

Myöhemmin Climacus toteaa, että tällaisissakin tapauksessa virhe tapahtuu juuri johtopäätöksiä tehtäessä; virhe ei sinänsä ole aistissa tai järjessä. Ajan kuluminen ei kuitenkaan muuta olevaksi tulemistä välttämättömäksi.¹⁵⁹

Mennythän on tullut olevaksi; olevaksi tuleminen on todellisuuden muutos, jonka vapaus saa aikaan.¹⁶⁰

Välttämättömyyden sijaan olevaksi tulemisen siis saa aikaan vapaus. Climacus syventyy käsittelemään tarkemmin tätä vapautta sekä toisaalta niitä syitä joiden johdosta hegeliläiset näkivät menneen välttämättömänä.

Olevaksi tulemisen saa kaikissa tapauksissa aikaan vapaus, ei milloinkaan välttämättömyys; olevaksi tuleminen ei tapahdu perusteen nojalla, vaan syyn vaikutuksesta.¹⁶¹

Tämä on selkeää kritiikkiä hegeliläistä, tarkemmin sanottuna Martensenin esittämää ajatusta kohtaan historian vääjäämättömästä etenemisestä tiettyyn suuntaan. Historia on olevaksi tulemistä, eikä se tapahdu minkään ideaalisen periaatteen nojalla vaan syyn vaikutuksesta. Lisäksi tähän tuntuu sisältyvän ajatusleikki: hegeliläisen käsityksen mukaan historia kulkee kohti suurempaa vapautta – vapaus on siis periaate, joka pyrkii historiassa toteutumaan.¹⁶²

¹⁵⁷ SKS 4, 277 / Muruja, 94. Tulevan, menneen ja välttämättömän välistä ongelmaa oli käsitelty lyhyesti jo De Omnibus dubitandum est -teoksessa. SKS 15, 35–36 / JC, 142–143.

¹⁵⁸ SKS 4, 279 / Muruja, 97.

¹⁵⁹ Ajatus siitä, että ajan kuluminen muuttaisi jonkin asian välttämättömäksi muistuttaa myöhemmin esiintyvää Martensenin ajatusta kristinuskon ”naturalisoitumisesta” ajan kuluessa. SKS 4, 286, 292–293 / Muruja, 108, 116–117 sekä Kylliäinen 2004, 116–117.

¹⁶⁰ SKS 4, 277 / Muruja, 94.

¹⁶¹ SKS 4, 275 / Muruja, 91. Kylliäinen huomauttaa alaviitteessä, että eroa syyn ja perusteen välillä tähdensivät F.H. Jacobi ja F.C. Sibbern. Syy on se, minkä toimesta tai vaikutuksesta jokin tapahtuu, peruste taas on ymmärryksen tavoittama ideaalinen periaate, joka vallitsee ajattelussa ja todellisuudessa. Kylliäinen 2004, 91. Aiheesta myös Thulstrup 1974, 251–252.

¹⁶² Saarinen 2007, 263–264.

Climacuksen mukaan sen sijaan historiaa ei vie eteenpäin vapaus päämäärää kohti kulkevana periaatteena tai käsitteenä, vaan vapaus vaikuttavana syynä.

Jokainen syy palautuu loppujen lopuksi vapaasti vaikuttavaan syyhyn.¹⁶³

Climacuksella vapaasti vaikuttava syy tarkoittaa mitä ilmeisimmin Jumalaa.¹⁶⁴

Tässä esiin tuleva erottelu perusteen ja syyn välillä muistuttaa Climacuksen muotoilua luvussa III hänen käsitellessään Spinozaa ja ontologista jumalatodistusta. Hän toteaa, ettei todistuksen avulla saada koskaan todistetuksi todellista olemassaoloa, vaan kyse on vain ideaalisuuden kehittelystä.¹⁶⁵ Hän kiteyttää todistuksen ongelman siihen, että siinä ”Jumala ei ole nimi vaan käsite”.¹⁶⁶ Tätä Spinozan kantaa Climacus itse ei kuitenkaan hyväksy, ja samankaltainen torjunta näkyy myös nyt käsillä olevassa historiaa käsittelevässä kohdassa. Jumala vapaasti vaikuttavana syynä ei ole mikään ideaalinen periaate tai käsite.¹⁶⁷ Tästä seuraa toisaalla oma vaikutuksensa myös Climacuksen suhtautumisessa Straussin puhtaan metafyyssiseen kristologiaan.

Climacus jatkaa vapaasti vaikuttavan syyn käsittelemistä kiinnittämällä huomion sen suhteeseen muiden syiden kanssa:

Jokainen syy palautuu loppujen lopuksi vapaasti vaikuttavaan syyhyn. Se, että olevaksi tuleminen vaikuttaa välttämättömältä, on välittävien syiden¹⁶⁸ aiheuttamaa harhaa; totuus

¹⁶³ SKS 4, 275 / Muruja, 91.

¹⁶⁴ Thulstrup 1974, 238. Jumalan vapauden korostus tässä yhteydessä on myös vastalause spinozalaista käsitystä kohtaan, jonka mukaan edes Jumala ei ole vapaa toimija vaan determinismin sitoma eikä olisi voinut luoda maailmaa toisin kuin se on luotu. Reuter 2008, 206.

¹⁶⁵ SKS 4, 246–247 / Muruja, 49–50. Olemassaoloa ei pystytä todistamaan vaan sen sijaan se on alusta alkaen *edellytetty*.

¹⁶⁶ SKS 4, 246 / Muruja, 48. Spinozan panteistisen käsityksen mukaan käsite ”Jumala ja luonto” kuvaa saman kaiken kattavan ja ainoan olemuksen eri puolia: ajattelua ja ulottuvaista. Carlisle kiinnittää huomiota siihen, että joitain vuosia *Muruja*n jälkeen kirjoitetussa päiväkirjamerkinnässä Kierkegaard palaa kysymykseen Spinozasta ja käsite-olemassaolosta. Tosiasiallinen olemassaolo koskee partikulaaria oliota eikä käsitettä; jo Aristoteles oli opettanut, että partikulaari olio ei sisällä käsitteeseen. Myös modernin filosofian ongelma on siinä, että se keskittyy käsite-olemassaoloon. (SKS 22, 433: NB14:150 / JP 1, 1057) Carlisle huomauttaa, että Kierkegaardin kritisoi sekä Spinozaa että Hegeliä samasta ongelmasta. Carlisle 2009, 180. Samoin nyt käsiteltävässä kohdassa kritiikki koskee sekä hegeliläistä että spinozalaista käsitystä Jumalasta ”käsitteenä”.

¹⁶⁷ ”Jumala ei ole nimi vaan käsite” näyttäisi pintapuolisesti nominalismin ja realismin väliseltä vastakkainasettelulta, mutta tästä ei varsinaisesti ole kyse. Vastakkaiselle kannalle asettuvana Climacus tuntuisi esittävän, että kristinuskon Jumala ei ole käsite vaan pikemminkin nimi, ja tämä johtuu siitä, että kristinuskon tavoitettavissa vain historiallisessa partikulaarien todellisuudessa, jonka piiriin nimi kuuluu. Nimi viittaa myös siihen, että Climacus ei hyväksy ei-persoonallista käsitystä Jumalasta; kyse on erisimestä eikä käsitteestä.

¹⁶⁸ Vuodelta 1844 peräisin olevassa päiväkirjamerkinnässä Kierkegaard pohtii Spinozan käsitystä välittävistä syistä, ja nyt *Muruissa* Climacus viittaa ilmeisesti samaan kysymyksenasetteluun. Kierkegaardin mukaan Spinoza, torjuessaan ihmeet, perustelee asiaa väittämällä tapahtumien liittämisen välittömästi Jumalaan ja ”välittävien syiden” yli hyppäämisen olevan juutalaisten erikoisuus. Kierkegaardin itsensä mukaan tällainen käsitys ei rajoitu juutalaisuuteen vaan kuuluu yleisesti uskonnollisuutteen, niin että Spinozakin olisi toiminut samoin, *jos tällä vain muuten olisi ollut uskonnollisuutta*. (SKS 18, 201: JJ:192) Carlisle 2009, 181.

näistä välittävistä syistä on, että itsekkin olevaksi tulleina ne palautuvat loppujen lopuksi vapaasti vaikuttavaan syyhyn.

Edes luonnonlain johdonmukaisuus ei voi antaa selitystä, joka tekisi olevaksi tulemisesta välttämätöntä, kunhan itseperintäisesti ajatellaan olevaksi tulemista itseään.¹⁶⁹

Tämä on selkeää kritiikkiä spinozalaista¹⁷⁰ historiakäsitystä kohtaan, jossa ajatellaan, että kausaliteetin ja luonnonlakien muuttumattomuuden avulla voidaan selittää aukottomasti, miten tapahtumat välttämättä etenevät. Tällaista käsitystä edustava Strauss kirjoittaa *Das Leben Jesu* –teoksessaan:

Se, että kertomus ei ole historiallinen [historisch] ja jokin kerrottu ei ole voinut tapahtua siten, tunnustetaan ennen muuta siitä, että kertomus ei ole sopusoinnussa tunnettujen ja muuten kaikkialla pätevien luonnonlakien kanssa.¹⁷¹

Climacus esittää, että myös luonnonlait ovat tulleet oleviksi vapaasti vaikuttavan syyn vaikutuksesta eli Jumalan luomina. Sellaisina ne eivät voi olla välttämättömiä, ensinnäkin koska ne ovat tulleet oleviksi ja sellaisina sulkevat välttämättömyyden pois, ja toiseksi koska niiden taustalla vaikuttaa vapaasti vaikuttava syy eivätkä ne siis saa mitään aikaan itsenäisesti. Sen sijaan Jumala

Murujen sivulla 113 (SKS 4, 290–291) Climacus toteaa – linjassa päiväkirjamerkinnän kanssa – ihmeiden havaitsemisen vaativan aina uskoa: ”– kaikki puhe jumalan maallisesta suurenmoisuudesta –, hänen tekojensa välittömästi ihmeellisyydestä (kun kerran ihme ei ole olemassa välittömästi, vaan yksin uskolle, sillä se, joka ei usko, ei voi ylipäänsä nähdä ihmettä) on tässä kuten kaikissa tapauksissa hölynpölyä, yritys pitää harkinta löpöttelyn avulla.” Ihmettä ei siis voi havaita välittömästi, vaan uskon avulla. ’Luonnonlain johdonmukaisuus’ ja ihmeet tuntuvat asettuvan vastakkain. Climacuksen argumentaation ytimessä on kuitenkin väite, että myöskään historiallista ei voi havaita välittömästi vaan ainoastaan uskon avulla. Samoin kuin ”ihme ei ole olemassa välittömästi, vaan yksin uskolle”, niin myös historiallinen on olemassa yksin uskolle: ”Silti sekin on historiallinen tosiseikka ja sellaisena olemassa yksin uskolle.” (SKS 4, 285 / Muruja, 107) ”Olemassa yksin uskolle” –muotoilusta huolimatta historiallinen perustuu Climacuksen runossa todelliseen tapahtumaan, olevaksi tulemiseen. Tätä puolta käsitellään tarkemmin jatkossa. Kysymys oli epistemologinen, ja samoin on ilmeisesti ihmeen tapauksessa. Sen paremmin ihmettä kuin luonnonlakiakaan ei voi välittömästi havaita. Nyt *Muruissa* Climacus syventyy tarkastelemaan luonnonlakien asemaa välittävinä syinä.

Spinozan mukaan ainoa mahdollinen uskonnollisuuden muoto on luonteeltaan sekä rationalistinen että naturalistinen. Se merkitsee ”Jumalan tai luonnon” käsittämistä ikuisten ja muuttumattomien lakien, logiikan ja kausaalisuuden lain, käsittämisen kautta. Tällaisessa näkemyksessä ei ole tilaa ihmeille. Kierkegaardin mukaan uskonnolliseen asenteeseen sen sijaan kuuluu joidenkin tapahtumien ymmärtäminen Jumalan suorana puuttumisena luonnon tavalliseen järjestykseen. Spinozalaisesta näkökulmasta käsin tämä olisi käsittämätön väite. Carlisle 2009, 184.

Keskelle hegeliläisen idealistisen historiakäsityksen käsittelyä eksynyt katkelma empiirisestä todellisuudesta, luonnonlaista ja Spinozasta voi tuntua erikoiselta. Sen paikka tulee ymmärrettävämmäksi, kun pidetään mielessä, että Climacus käsittelee hegeliläisen rinnalla straussilaista käsitystä, jolla on spinozalaisia juuria. Myös Strauss kirjoittaa välittävistä syistä, luonnonlaeista, joiden kautta Jumala epäsuorasti toteuttaa kaiken mitä maailmassa tapahtuu. Straussin mukaan tähän järjestykseen ei ole olemassa poikkeuksia. LJ, 86–87; Harris 1973, 42.

¹⁶⁹ SKS 4, 275 / Muruja, 91.

¹⁷⁰ Käsitys historiasta vastaa myös aksiomaattisen tieteenihanteen mukaista käsitystä.

¹⁷¹ Ruokanen 1987, 54. Ruokanen suomentanut lainauksen teoksesta LJ, 103.

vapaasti vaikuttavana syynä käyttää luonnonlakeja välittävinä syinä, joiden avulla saa asioita aikaan.¹⁷²

Tämä välttämättömyyden vaikutelma on siis illuusio, joka osoittautuu virheelliseksi sen vuoksi, että luonnonlaeista ei voida päättelyn avulla päästä käsiksi säännönmukaisuuden taustalla vaikuttavaan syyhyn.¹⁷³ Luonnonlaki ei ole *todennäköisin selitys* tapahtumille, vaan selitys siitä, miten asiat *todennäköisesti etenevät*. Ensimmäinen vaihtoehto olisi tietyssä mielessä hyppäämistä induktiosta deduktioon, ja Strauss itse syyllistyisi kritisoimaansa *metabasikseen* siirtyessään humelais-lessingläisestä todennäköisestä historiakäsityksestä Spinozalaiseen ehdottomuuteen. Climacus katsoo humelaiseen tapaan, että luonnonlaki ei ole jokin muuttumattomuus, monoliitti jota luonnontieteellisessä tutkimuksessa pyritään lähestymään todennäköisyyslaskelman keinoin, vaan *itsessään* todennäköisyys, todennäköinen suhde asioiden välillä.¹⁷⁴ Itse asiassa tämä merkitsee myös sitä, että Climacus katsoo, edelleen humelaiseen tapaan, ettei edes luonnonlaista itsestään voi olla varmaksi luokiteltavaa tietoa, koska se kerran ei ole tiedon kohde vaan käsittämisen tapa.¹⁷⁵ Sen vuoksi Sokrates oli ihailtavan johdonmukainen, kun omista lähtökohdistaan käsin piti luonnontieteellistä tutkimusta liian epävarmana ja keskittyi filosofoimaan absoluuttisesti.¹⁷⁶

Todellisuuden perimmäisestä luonteesta ei voi tehdä deduktiivisen varmoja päätelmiä. Spinoza ja hänen jäljissään Strauss olivat näin tehneet. Luonnonlakien välttämättömän johdonmukaisuuden taustalta löytyy heillä molemmilla Jumala, joka toimii maailman kokonaisuudessa mutta vaikuttaa yksittäisissä objekteissa ainoastaan epäsuorasti välittävien syiden, luonnonlakien, kautta.¹⁷⁷ Climacus omassa runossaan esittää kyllä myös, että tapahtumien taustalla vaikuttaa Jumala, mutta vapaasti vaikuttavana syynä, ei välttämättömänä syynä kuten Spinozalla ja

¹⁷² Kylliäinen: Kierkegaardin mukaan todellisuuden perustana on Jumala. Kylliäinen 2009, 94.

¹⁷³ Tämä olisi päätelmä vaikutuksesta syyhyn, ks. SKS 4, 283 / Muruja, 103; samankaltaista argumentaatiota myös mm. SKS 4, 286 / Muruja, 108. Aihetta käsitellään myös jatkossa. Vrt. myös Newtonin käsitys: ”en tee hypoteeseja [luonnonlakien taustalla vaikuttavasta syystä]”, Slavov 2011, 96–97.

¹⁷⁴ Humen ja itse asiassa Slavovin mukaan myös Newtonin jakama käsitys, Slavov 2011, 96–97, 99–101.

¹⁷⁵ Humen mukaan luonnonlakeja koskevat käsitykset pohjautuvat kausaalisuhteeseen, ja käsitys kausaalisuhteesta puolestaan perustuu induktiiviseen yleistämiseen, tottumuksen pohjalta muodostettuun uskomukseen siitä, että asiat yleensä seuraavat tietyllä tavalla toisiaan. Kausaliteettia ei kuitenkaan voi todistaa deduktiivisen varmasti, ja siten syyn ja seurauksen välillä ei voida havaita välttämätöntä yhteyttä. Yhteys on pikemminkin mahdollinen tai todennäköinen. Slavov 2011, 99–101.

¹⁷⁶ SKS 4, 220 / Muruja, 11. Jos Sokrates olisi oikeassa sielun pre-eksistenssistä, tämän tapa kenties olisikin oikea tapa suhtautua todellisuuteen.

¹⁷⁷ LJ, 86–87; Harris 1973, 42–43.

Straussilla. Climacus ei väitäkään runossaan, että hän pystyisi päättämään varmasti tai todistamaan Jumalan vapaasti vaikuttavana syynä, vaan hän *olettaa* sen. Tätä kysymystä tarkastellaan tarkemmin neljännessä luvussa, alaluvussa *Idealistinen tie: Jumalan olemassaolon todistaminen*, jossa nämä samat aiheet kietoutuvat yhteen eri näkökulmasta. Yritykseen todellisuuden perimmäisen luonteen varmasta päättelystä Climacus kuitenkin vastaa humelaisella kausaalisuhteen kritiikillä. Vaikutussuhdetta ei voi välittömästi havaita vaan se oletetaan. Sen vuoksi myöskään todellisuuden perimmäinen luonne ei voi olla deduktiivisen varman tiedon kohteena.

Kiteytetysti ilmaistuna Straussin ongelma on siinä, että empiirisellä alueella erehdytään käyttämään deduktiivista todistusta – luonnonlain johdonmukaisuuteen vedoten – vaikka empiirisellä puolella mahdollista on vain induktio ja todennäköisyyden arviointi. Luonnonlain johdonmukaisuutta ei voi ilmaista välttämättömyyden vaan todennäköisyyden avulla.

Samoin kuin luonnonlakien johdonmukaisuuteen keskittyminen voi johtaa harhaan ja saada historian etenemisen vaikuttamaan välttämättömältä, niin voi käydä myös silloin kun keskitytään hegeliläiseen ajatukseen historiassa itsensä ilmaisevasta Ideasta eikä kiinnitetä huomiota olevaksi tulemisen luonteeseen:

Samoin vapauden ilmausten kohdalla, kunhan ei anneta sen ilmausten johtaa harhaan, vaan ajatellaan sen tulemistä olevaksi.¹⁷⁸

Taas Climacus tuntuu ironiseen tyyliinsä käyttävän sanaleikkiä. Kuten Climacus aikaisemmassa ajatusleikissään havainnollisti, on kaksi erilaista tapaa nähdä vapauden vievän historiaa eteenpäin. Hegeliläiset katsoivat vapauden idean manifestoivan itsensä historiassa. Climacus sen sijaan esittää, että vapaus vapaasti vaikuttavana syynä vie historiaa eteenpäin. Molemmissa tapauksissa historia voidaan nähdä vapauden ilmauksena. Nyt Climacus huomauttaa, että jos historia nähdään tällä tavoin välttämättömien luonnonlakien sijaan vapauden ohjaamana (“Samoin vapauden ilmausten kohdalla...”), silloin ei saa antaa “vapauden ilmausten johtaa harhaan”, tällä kertaa siinä merkityksessä että hegeliläiset katsoivat nimenomaan hegeliläisen filosofian olevan ikuisen idean manifestaatio eli “vapauden ilmaus”, jonka avulla historia eteni kohti suurempaa vapautta (...kunhan ei anneta [hegeliläisten] ilmausten johtaa harhaan, vaan ajatellaan [...] tulemistä olevaksi.).

¹⁷⁸ SKS 4, 275 / Muruja, 91. Idean manifestaatiosta mm. Thulstrup 1974, 243.

Poiketen siis hegeliläisestä käsityksestä, jossa maailmanhenki vääjäämättä vie historiaa tiettyyn suuntaan, Climacuksen mukaan historiaa johdattaa vapaasti vaikuttava Jumala, joka on luonnonlakienkin luoja eikä siksi ole sidottu determinismiin.

Koska historiaa ei kuljeta eteenpäin välttämättömyys, ei historiasta myöskään voi saada tietoa välttämättömiin järjen totuuksiin keskittymällä.

Sellaiset käsitykset menneestä, joissa mennyt pyritään konstruoinnin avulla ymmärtämään perusteellisesti, ymmärtävät menneen perusteellisesti väärin. – Mennyt ei ollut välttämätöntä, kun se tuli olevalsi; siitä ei tullut välttämätöntä olevalsi tullessaan (mikä olisi ristiriitaista) ja vielä vähemmän se tulee välttämättömäksi, kun se käsitetään jollain tietyllä tavalla.¹⁷⁹

Tämän vuoksi historioitsijan osaksi jää idealistisen konstruoinnin sijaan jokin toinen tehtävä:

Historioitsija seisoo siis menneen äärellä tuon intohimon vallassa, joka kuuluu intohimoiseen tietoisuuteen olevalsi tulemisen tapahtumasta, ts. hän ihailee.

Ellei filosofi ihaile yhtään mitään (ja kuinka kukaan voisi ihailla välttämätöntä konstruktiota, paitsi ehkä aivan uudenlaisen ristiriidan¹⁸⁰ voimin), silloin hänellä *eo ipso* ei ole mitään tekemistä historiallisen kanssa.¹⁸¹

Historioitsija siis ottaa vastaan historiallisesti välitetyn menneisyyden, eikä päättelee sitä välttämättömän konstruktion kautta. Historiaa ei “tehdä” idealismin yläpilvessä vaan sormet menneisyyden mullassa.¹⁸² Mutta juuri siksi siihen sisältyy myös ihmettely, koska se mitä saavutetaan ei ole itsestään selvää ja välttämätöntä vaan jotain ainutkertaista, partikulaarista.

¹⁷⁹ SKS 4, 279 / Muruja, 96–97.

¹⁸⁰ Tässä Climacus ei viittaa oman ajatuskehityksensä sisältämään paradoksin ristiriitaan vaan idealistiseen käsitykseen paradoksin naturalisoitumisesta, jota hän myöhemmin ankarasti kritisoi.

¹⁸¹ SKS 4, 279–280 / Muruja, 97–98. Climacus jatkaa vielä toteamalla, että olevalsi tulemista on juuri menneessä, ja siksi olevalsi tulemisen luonteeseen aina kuuluva epävarmuus ilmenee historioitsijalla intohimossa, jonka vallassa olevalsi tuleminen käsitetään. Olevalsi tulemiseen liittyvää epävarmuutta sekä intohimon ja ihailun tarkempaa luonnetta käsitellään lisää vielä jatkossa.

¹⁸² Ei *a priori* vaan *a posteriori*. – Vuodelta 1847 tai 1848 löytyy hauska anekdootti Kierkegaardin suhtautumisesta historiaan *a posteriori* ja *a priori*, empiiriseltä ja idealistiselta kannalta:

Kierkegaard lähettää kirjeen veljentytölleen, jossa pahoittelee unohtaneensa tämän syntymäpäivän ja kirjeen olevan siksi myöhässä. ”It is not for me to decide if it is really true that I have more *afterthought* than others. But with respect to your birthday it is a certainty that I always come after the fact, or think after the fact, or after the fact think of it, or think of it when it is after the fact, or when it is after the fact think of it, etc.” Kierkegaard laskee leikkiä, että hän on aina *a posteriori*, vaikka oikeasti tarkoittaa, että on aina myöhässä. ”But what is to be done about it now? Nothing, and yet, no! In these troubled times, which – turn everything upside down much can be done. In modern fashion we might of course reverse the situation: it is not I who have forgotten that yesterday was your birthday; it is the rest of you who are mistaken in thinking yesterday your birthday. – Today is your birthday.” Kirje Henriette Lundille. SKS 28, 298: Brev 184 / LD, 231: Letter 165. Kierkegaard päättyy lopputulokseen: modernin filosofian mukaisesti historiaa voitaisiinkin määritellä *a priori*! Mikä pelastus!

[LD ajoittaa kirjeen vuodelle 1847, SKS taas vuodelle 1848.]

Climacus jatkaa historiallisen tiedon mahdollisuuden pohtimista. Martensenin hegeliläisen mediaation eli puhtaan filosofian avulla historiasta ei voi saada tietoa, mutta onko tähän olemassa jokin muu tapa? Idealismista siirrytään konkreettisempiin lähestymistapoihin, mutta tällöinkään eteneminen tiedon alueella ei ole mutkatonta.

Yleisesti joka tapauksessa edellytetään, että tietoa menneestä on; kuinka tällaista tietoa sitten hankitaan?¹⁸³

Climacus esittelee näkemyksen, jonka mukaan menneestä on olemassa tietoa. Sen jälkeen hän yllättäen asettaakin koko näkemyksen kyseenalaiseksi:

Historiallista ei voi aistia välittömästi, sillä historialliseen sisältyy olevaksi tulemisen *petollisuus*. Välitön aistivaikutelma luonnonilmiöstä tai tapahtumasta ei ole vaikutelma historiallisesta; *olevaksi tulemista* ei näet voi aistia välittömästi, vain läsnäolevan voi; mutta historiallisen läsnäolon sisältyy olevaksi tuleminen, muussa tapauksessa kyse ei ole historiallisesta läsnäolosta.¹⁸⁴

Climacus muistuttaa tiedon määritelmästä ja perustelee, miksi historiallinen ei täytä tiedon kohteen kriteereitä:

Välitön aistihavainto ja välitön tieto eivät voi pettää. Jo tästä ilmenee, etteivät ne voi kohdistua historialliseen, sillä historialliseen sisältyy tuo olevaksi tulemiseen kuuluva petollisuus. Välittömän rinnalla merkitsee olevaksi tuleminen näet petollisuutta, jonka kautta kaikkein vankkumattominkin käy kyseenalaiseksi.¹⁸⁵

Historiallinen tapahtuma ei siis voi olla välittömän tietämisen¹⁸⁶ kohteena myöskään empiirisellä alueella, koska siihen sisältyy elementti, jota ei voida välittömästi havaita:

Tapahtunut asia voidaan tietää välittömästi, mutta sitä ei, että se on tapahtunut, eikä sitäkään, että se tapahtuu, ei vaikka se tapahtuisi – kuten sanotaan – aivan nenän edessä.¹⁸⁷

Tämä elementti on seurausta siitä, että tapahtuminen on luonteeltaan olevaksi tulemistä.

siihen sisältyy siirtyminen pois ei-mistään, ei-olemisesta ja “miten” -mahdollisuuksien moninaisuudesta.¹⁸⁸

Kyseistä siirtymistä taas ei ole mahdollista havaita, vaan havaittavana on vain siirtymisen lopputulos. Asiaa havainnollistetaan yksinkertaisella esimerkillä olevaksi tulemisen käsittämisestä:

¹⁸³ SKS 4, 280 / Muruja, 99.

¹⁸⁴ SKS 4, 280 / Muruja, 99.

¹⁸⁵ SKS 4, 280 / Muruja, 99.

¹⁸⁶ Climacuksella ’välittömyys’ esiintyy jonkinlaisena synonyymina ’tietämiselle’: vain välitön voi olla tiedon kohteena ja tietoa voi olla vain välittömästi.

¹⁸⁷ SKS 4, 281 / Muruja, 100. Rinnakkaisena tässä esiintyvälle ilmaisulle on Climacuksen väite, jonka mukaan jumalan teot eivät ole välittömästi havaittavissa – ”Vai ovatko viisaus luonnossa, hyvyys tai viisaus johdatuksessa selvinä nenämme edessä?” SKS 4, 246–247 / Muruja, 49.

¹⁸⁸ SKS 4, 281 / Muruja, 100.

Kun aistiva henkilö näkee vaikkapa tähden, käy tähti hänen silmissään kyseenalaiseksi sinä hetkenä, jona hän ryhtyy ajattelemaan, että tähti on kerran tullut olevaksi. Reflektio ikään kuin riistää tähden aistihavainnolta.¹⁸⁹

Varma tieto siis rajoittuu aistihavaintoon, ja ongelmat alkavat heti johtopäätösten myötä. Toisin kuin välittömien järjen totuuksien kohdalla, välittömän aistihavainnon tapauksessa tiedon rajalta on kuitenkin olemassa reitti eteenpäin, eikä tämä reitti ole välttämättä väärinkäsitys. Olevaksi tuleminen kuitenkin joka tapauksessa sisältää elementin, jonka vuoksi se ei voi olla tietämisen kohteena, vaan sen käsittämiseen tarvitaan jokin muu keino:

On siis selvää, että sielunkyvyn, jonka avulla historiallinen tavoitetaan, täytyy rakentua kuten historiallinen rakentuu. Vastataksaan kohdettaan, sen on varmuuteensa nojautuen jatkuvasti kumottava epävarmuus, joka vastaa olevaksi tulemisen kaksinkertaista epävarmuutta: ei-olevan tyhjyyttä sekä tyhjäksi tehtyä mahdollisuutta, johon sisältyy kaikkien muidenkin mahdollisuuksien käyminen tyhjäksi.¹⁹⁰

Historiallinen on epävarmaa kahdesta syystä. Ensinnäkin, historiallinen ei ole ollut aina olemassa, ja siksi se on luonteeltaan epävarmaa ajan suhteen. Toiseksi, historiallinen on yksi toteutuma lukemattomista erilaisista mahdollisuuksista, ja vaikka toteutuneena tapahtumana se on jo sulkenut nämä muut mahdolliset vaihtoehtoiset tapahtumat pois, joku toinenkin mahdollisuus olisi silti *voinut* toteutua sen sijaan. Sielunkyvyn, jolla historiallinen tavoitetaan, täytyy siis vastata näitä historiallisen piirteitä.

Juuri uskolla on tällainen rakenne; uskon varmuuteen sisältyy näet epävarmuus, joka kumottunakin on pysyvästi läsnä ja joka kaikin puolin vastaa olevaksi tulemisen epävarmuutta.¹⁹¹

Olevaksi tulemisen epävarmuus oli siis siinä, että se ei ollut välttämätöntä, ei vaikka se toteutuessaan kumosikin muut mahdolliset toteutumisen tavat. Juuri sen vuoksi se ei voi olla tiedon vaan uskon kohde. Usko kumoaa epävarmuuden eli epäilyn, mutta kumottuna se silti sisältyy uskon luonteeseen.

Usko on epäilyn vastakohta. Usko ja epäily eivät ole tietämisen muotoja, jotka voitaisiin johtaa toisistaan; ne ovat vastakkaisia intohimoja eikä kumpikaan niistä ole tiedon akti.¹⁹²

Usko ei ole tiedon akti, ja tämä merkitsee sitä, että usko ei myöskään tee tietoon kuuluvia varmoja päätelmiä vaan tahdon päätöksen.

Uskon suorittama päätelmä ei ole päätelmä vaan päätös, ja siksi se sulkee epäilyn pois. — — Mutta jos usko päättää uskoa, silloin epäily tulee kumotuksi ja samalla tulee kumotuksi epäilyn tasapuolisuus ja välinpitämättömyys, ei kuitenkaan tiedon, vaan tahdon toimesta.¹⁹³

¹⁸⁹ SKS 4, 280 / Muruja, 99.

¹⁹⁰ SKS 4, 280–281 / Muruja, 99.

¹⁹¹ SKS 4, 281 / Muruja, 99–100.

¹⁹² SKS 4, 283 / Muruja, 104.

¹⁹³ SKS 4, 283 / Muruja, 103.

Uskoon ei kuulu objektiivista varmuutta eikä tasapuolisuutta, mutta tämä ei silti tarkoita sitä, että usko olisi mielensisäinen liike ilman yhteyttä ulkomaailmaan.

Usko on se, minä avulla tuleminen olevaksi tajutaan,

epäily taas on protesti jokaista johtopäätöstä vastaan, joka pyrkii ylittämään välittömän aistihavainnon ja välittömän tiedon.¹⁹⁴

Uskon ja epäilyn välinen dialektiikka on läsnä aina silloin kun sinällään varmasta mutta merkityksettömäksi jäävästä tiedosta edetään soveltamiseen ja merkityksiin. Vaikka tämä pitää sisällään myös varmuuden päättymisen, se ei merkitse irrottautumista todellisuudesta. Juuri usko on ihmiselle ominainen tapa osallistua todellisuuteen, ei tieto.

Usko uskoo nimenomaan sen, mitä ei näe; se ei usko, että tähti on olemassa, sillä sehän on nähtävissä, sen sijaan se uskoo, että tähti on tullut olevaksi.¹⁹⁵

Aistihavainto siis tavoittaa tiedon, mutta eteneminen tämän tiedon pohjalta, johtopäätös, edellyttää uskoa. Johtopäätöksen tekemiseen sisältyy aina myös erehtymisen mahdollisuus, ja siksi se ei ole varmaa siten kuin tieto.

Jos siis esimerkiksi jokin esine näyttää minusta etäältä katsottuna pyöreältä, mutta läheltä katsottuna nelikulmaiselta, tai jos keppi vedessä ollessaan näyttää minusta taittuneelta, mutta onkin suora, kun se nostetaan ylös, ei minua tällaisissa tapauksissa petä aistihavainto, vaan tulen petetyksi vasta kun teen jonkin johtopäätöksen kepin tai tuon esineen olemuksesta. Siksi skeptikko pitääkin itsensä jatkuvasti *in suspense*¹⁹⁶ ja haluaa pysytellä nimenomaan tässä tilassa.¹⁹⁷

Jos tahtoo välttää erehtymisen, silloin ei pidä esittää varmana sellaista mistä ei ole varmuutta eli *tietoa*. Siten epäily osoittaa sen, milloin siirrytään uskon alueelle.

Välitön aistihavainto ja tieto eivät voi pettää. Tämän seikan ymmärtäminen on tärkeää, jotta voitaisiin ymmärtää epäilyä ja epäilyn valossa osoittaa uskolle sen paikka. Tämä seikka oli myös kreikkalaisen skepsiksen perustana —¹⁹⁸

Oikeanlainen epäily auttaa tekemään erottelun uskon ja tiedon välille. Vaikka tiedon alue on suppea, sitä silti on olemassa. Ja koska uskon eriytyminen omaksi alueekseen tapahtuu suhteessa tietoon, tietyissä mielessä nousee sen pohjalta, tämä tiedon elementti myös kytkee uskon todellisuutteen; vaikka erehtyminen on mahdollista, usko kuitenkin pyrkii tavoittamaan todellisuuden.¹⁹⁹

Epäilijä ei esimerkiksi kiellä omaa olemassaoloaan, mutta hän ei myöskään vedä mitään johtopäätöksiä; hän ei näet halua tulla petetyksi.²⁰⁰

¹⁹⁴ SKS 4, 283 / Muruja, 104.

¹⁹⁵ SKS 4, 281 / Muruja, 100.

¹⁹⁶ 'In suspense', riippumassa, epävarmuuden tilassa, ratkaisemattomassa tilassa. Kylliäinen 2004, 101. *In suspense* viittaa Straussin kirjoitukseen historiallisen tiedon luonteesta, (FCT, 148–150; Thulstrup 1974, 150), joka kuitenkin asettuu ristiriitaan hänen spinozalaisen käsityksensä kanssa.

¹⁹⁷ SKS 4, 282 / Muruja, 101.

¹⁹⁸ SKS 4, 281 / Muruja, 100.

¹⁹⁹ Näin pyrkimyksestä todellisuuden tavoittamiseen myös Kylliäinen 2009, 62, 67–68, 82–83.

²⁰⁰ SKS 4, 283 / Muruja, 104.

“Epäilijä ei – kiellä omaa olemassaoloaan” on viittaus Descartesin lähtökohtaan, jonka Climacus selkeästi myös hyväksyy – mutta ei hyväksy tämän tekemiä johtopäätöksiä vaan vie epäilynsä vielä pidemmälle. Climacus ei hyväksy kartesiolaista tai foundationalistista ajatusta varmasta tiedonpohjasta, jolle voi rakentaa muun tiedon,²⁰¹ vaan heti kun siirrytään pois *välittömän* tiedon alueelta, tieto loppuu.

Epäilijä ei näin ollen päädy minkäänlaiseen tulokseen, ei edes negatiiviseen (sillä sekin merkitsisi tiedon vahvistamista), vaan hillitsee itsensä tahtonsa avulla ja pidättäytyy (φιλοσοφία εφεκτική)²⁰² kaikista johtopäätöksistä.²⁰³

Kreikkalaisten skeptikkojen tavoin myös Climacus pidättäytyy johtopäätöksistä.

– kreikkalainen skepsis näet pyrki vain turvaamaan tietyn mielentilan, joka sille oli pääasia. Siitä syystä skeptikot eivät julistaneet tutkimustensa negatiivistakaan tulosta θετικώς²⁰⁴, sillä he eivät halunneet jäädä johtopäätöksensä vangeiksi.²⁰⁵

Kristinuskossa pidättäytymisen syy on jokin muu kuin skeptikoiden mielenrauha; usko näet ymmärtää, että todellisuus ylittää ymmärryksen ja välittömän havainnon.

Siinä määrin kuin se, mikä uskon voimasta tulee historialliseksi ja historiallisena uskon kohteeksi (nämä vastaavat toisiaan), on välittömästi olemassa ja välittömästi käsitettävissä, se ei petä. Aikalainen käyttäköön siis kaikin mokomin silmiään jne., mutta johtopäätöksiä tehdessään hänen on syytä pitää varansa.²⁰⁶

Historiallisen pohjana on se, *mikä* on tullut olevaksi. Tavanomaisessa, yksinkertaisessa tapauksessa tämä olevaksi tullut voidaan havaita välittömästi ja se on siis tiedon kohteena.²⁰⁷ Tällöin historiallinen rakentuu tiedon *päälle* siten, että havaitsija liittää tietämäänsä asiaan sen käsityksen, että tämä asia on tullut olevaksi, eli sijoittaa kyseisen asian historialliseen kontekstiin. Näin siis usko tekee asian historialliseksi sijoittamalla sen historialliseen kontekstiin, olevaksi tulleiden joukkoon, ja juuri historiallisena se on uskon eikä enää tiedon kohde.

²⁰¹ Kierkegaardin suhteesta foundationalistiseen tietokäsitykseen Westphal 2014, 140–142.

²⁰² *Filosofia efektifē*, pidättäytyvä filosofia. Kylliäinen 2004, 104.

²⁰³ SKS 4, 283 / Muruja, 104. Vrt. Spinozalainen käsitys, jonka mukaan kaikki ideat ovat affirmatiivisia. Mielikuvitus vahvistaa ei-olemassaolevien asioiden ideat, ja silloin langetaan virheeseen, jos ohitetaan vahvistava idea tällaisen fiktiivisen asian ei-olemassaolosta. Carlisle 2009, 179. Myös Strauss katsoi näkevänsä kaiken ja tietävänsä millainen Jumala on tai ei ole. CGJG, 101; Ruokanen 1987, 57.

²⁰⁴ *Thetikōs*, asettaen, todeksi väittäen, todeksi vahvistaen. Kylliäinen 2004, 102.

²⁰⁵ SKS 4, 282 / Muruja, 102.

²⁰⁶ SKS 4, 282 / Muruja, 102–103.

²⁰⁷ Muotoilullaan ”Siinä määrin kuin...” Climacus kuitenkin jo vihjaa, että kaikki olevaksi tulleet eivät ole ”välittömästi olemassa ja välittömästi käsitettävissä”, eivätkä siten tiedon kohteita. Tällä hän ennakoii erikoistapausta, johon sisältyy ristiriita. Ristiriidasta huolimatta tuohon erikoistapaukseenkin kuuluu silti osana välittömästi tiedettävä elementti. (Palvelijan hahmo on välittömästi havaittavissa, ja tämä palvelijan hahmo ei ole valepuku.)

Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että historialliseksi tekeminen olisi pelkästään mielen sisäinen konstruktio. Historiallisen perusta on todellisissa tapahtumissa.

Mikä tahansa, mikä kerran on tullut olevaksi, on *eo ipso* historiallista. Vaikkei siihen voitaisi liittää mitään muuta historiallista määrettä, riittää, kun tämä historiallisuuden kannalta ratkaiseva määre voidaan: että se on tullut olevaksi.²⁰⁸

Climacus kirjoittaa myös menneestä olevaksi tulleen – mutta tämä menneen olevaksi tuleminen voidaan saavuttaa vain tekemällä se historialliseksi. Taustalla oleva olevaksi tuleminen on kaikesta huolimatta reaalista, koska se sisältyy jo menneeseen eikä vain menneen käsittämiseen, historialliseksi tekemiseen:

Mennythän on tullut olevaksi; olevaksi tuleminen on todellisuuden muutos, jonka vapaus saa aikaan.²⁰⁹

Lisäksi hegeliläisiä kohtaan esittämässään kritiikissä Climacus tähdentää:

Mikäli se, mitä käsitetään, muuttuu käsittämisen myötä, tulee käsityksestä väärinkäsitys. – käsittämällä ja tietämisellä ei näet kummallakaan ole mitään annettavaa.²¹⁰

Historialliseksi tekemisessä ei siten ole kyse ainoastaan psykologisesta prosessista, vaan keinosta tapahtuneen käsittämiseen. Kuten edellä aikaisemmin todettiin, tämä käsittäminen voidaan saavuttaa vain sielunkyvillä joka rakenteeltaan vastaa tämän reaalisesti olevaksi tulleen rakennetta – siis uskolla. Oleellista on huomata, että tähän käsittämiseen sisältyy epävarmuus; ei kuitenkaan absoluuttisena relativismina, vaan absoluuttisen varmuuden vastakohtana – samoin kuin olevaksi tulleen muuttuminen mahdollisesta todelliseksi ei myöskään ollut luonteeltaan välttämätöntä.

Henkilöllä, joka ei ole historiallisen seikan aikalainen, ei ole aistihavainnon ja tiedon välittömyyttä (välittömyyttä, johon se mikä on historiallista ei kuitenkaan voi sisältyä). Sen sijaan hänellä on aikalaisen selonteko, johon hän suhtautuu kuten aikalainen suhtautui välittömyyteen; vaikka näet se, mistä kerrotaan, onkin tullessaan selostetuksi kokenut muutoksen, voi myöhemmin elävä ottaa sen vastaan ainoastaan hyväksymällä sen ja

²⁰⁸ SKS 4, 275 / Muruja, 91. Vaikka Climacus keskittyy pohtimaan historiallisuuden tavoittamiseen liittyviä epistemologisia näkökulmia, taustalta löytyy kuitenkin käsitys itse historiasta todellisina tapahtumina. Climacus tosin käyttää jopa ilmauksia, joiden mukaan ihminen tekee jonkin asian historialliseksi silloin, kun käsittää sen historialliseksi. Sivulla 126 (SKS 4, 299–300) Climacus kuitenkin toteaa historialliseen luotettavuuteen liittyvien pohdintojen sivulauseessa, että ”epätotuus voi ulottua aivan yhtä pitkälle kuin totuuskin – ihmisen näkökulmasta – ei Jumalan”. Ihmisten näkökulmasta siis myös historiallinen tulee historialliseksi, kun ihminen sen käsittää. Jumalalla on kuitenkin olemassa tähän laajempi näkökulma; Climacus korostaa, että ihmisellä ei ole kykyä tämän näkökulman saavuttamiseen varmana tietona ja kritisoi hegeliläisiä, erityisesti Straussia ja Martensenia sen yrittämisestä.

Harris painottaa, että Straussin tapauksessa ja yleensä ottaen 1800-luvulla *historiallinen Jeesus* tarkoitti *Jeesusta sellaisena kuin hän todellisuudessa oli*, riippumatta siitä mitä hänestä tiedetään tai ei tiedetä. Tätä käsitteen perinteistä merkitystä on pyritty muuttamaan vasta 1900-luvun puolella. Harris 1973, 279. John P. Meier sen sijaan pitää tärkeänä erottelua todellisen Jeesuksen ja historiallisen Jeesuksen välillä. Hänellä historiallinen Jeesus tarkoittaa nimenomaan modernien tieteellisten menetelmien avulla luotua historiallista rekonstruktioita Jeesuksesta. Meier 1991, 1, 21.

²⁰⁹ SKS 4, 277 / Muruja, 94.

²¹⁰ SKS 4, 279 / Muruja, 97.

tekemällä siitä historiallisen. Muussa tapauksessa hän tulee muuttaneeksi sen mistä kerrotaan ei-historialliseksi.²¹¹

Myöhemmin elävän kohdalla historiallinen rakentuu välittömyyden sijaan selonteon päälle. Ratkaisevaa eroa tietämisen suhteen ei kuitenkaan synny, koska olevaksi tuleminen ei kuitenkaan olisi välittömästi havaittavissa.

Myöhemmin elävälle välittömästi läsnäolevaa on selonteon välittömyys, ts. se, että selonteko on siinä hänen edessään, mutta läsnäolevassa on historiallista se, että se on tullut olevaksi, ja menneessä se, että se oli läsnä tultuaan olevaksi.²¹²

Niinpä siis absoluuttisen varmuuden näkökulmasta ei ole eroa sillä, onko historiallisen aikalainen vai myöhemmin elävä.

Hänellä ei siis enää ole edessään mitään välittömyyttä, muttei myöskään olevaksi tulemisen välttämättömyyttä, vaan ainoastaan *olevaksi tulemisen sellaisuus*. Myöhemmin elävä uskoo siis aikalaisen lausunnon perusteella, mutta vain samassa mielessä kuin aikalainen uskoo välittömän aistihavainnon ja tiedon perusteella, mutta sen perusteella aikalainen ei voi uskoa eikä siis myöhemmin eläväkään selonteon perusteella.²¹³

Välittömän aistihavainnon tai selonteon sijaan uskon perusteena on subjektin päätös uskoa, eikä se siten ole välttämätön seuraus. Loppupäätelmä historiallisen tiedon mahdollisuudesta on, että varsinaisessa mielessä sellainen ei ole mahdollista, koska kumpikaan tiedon lajeista ei ole laajennettavissa historialliseen tietoon.²¹⁴

Välittömästi hän ei voi tietää, että se on tullut olevaksi, mutta ei hän voi tietää sitä välttämättömyydenkään perusteella—²¹⁵

Pelkän järjen avulla saavutettava tieto välttämättömästä historiasta osoittautuu väärinkäsitykseksi, joka johtuu käsitesekaannuksista. Tämän osoittamiseen Climacus käyttää aristoteelista käsitteistöä. Välttämättömyys ja olevaksi tuleminen eivät sovi yhteen vaan sulkevat toisensa pois. Climacuksen saavuttama käsitys muistuttaa jossain määrin myös Humen käsitystä ideoiden relaatioista, jonka mukaan järjen avulla voidaan ratkaista lähinnä matemaattisia ongelmia, mutta se ei viittaa aktuaaliseen maailmaan eikä sen avulla saada tietoa aktuaalisista tosiseikoista.²¹⁶ Climacus ei anna tarkkaa määritelmää siitä, mitä kaikkea välitön tietäminen järjen avulla pitää sisällään, mutta historiallinen todellisuus ei näiden tiedettävien asioiden joukkoon kuulu. Koska idealistisella

²¹¹ SKS 4, 283–284 / Muruja, 104.

²¹² SKS 4, 284 / Muruja, 104–105.

²¹³ SKS 4, 284 / Muruja, 105.

²¹⁴ Climacus ei aina ole täysin johdonmukainen terminologiassaan; toisaalla hän saattaa puhua ikään kuin ”tottumuksesta” historiallisesta tiedosta, mutta toisaalla taas huomauttaa, että varsinaisessa mielessä historiallista tietoa ei ole olemassa koska historia voi olla vain uskon kohde.

²¹⁵ SKS 4, 282 / Muruja, 103.

²¹⁶ Humen käsityksestä Slavov 2011, 101, 103, 105–106.

alueella tehty yritys osoittautuu käsiteseakaannukseksi, ei sillä sen vuoksi myöskään ole juuri merkitystä Climacuksen myöhemmän kehittelyn kannalta, vaan siinä keskitytään empiiriseen todellisuuteen. Samoin avuksi otetun aristoteelisen käsitteistön merkitys näyttää hiipuvan idealistisen tiedonalueen mukana.²¹⁷

Välittömien aistihavaintojen avulla saavutettava tieto historiasta osoittautuu mahdottomaksi, koska historialliseen sisältyvää olevaksi tulemista ei voi havaita välittömästi, vaan sen käsittäminen vaatii uskon. Siten historiaan on mahdollista päästä käsiksi ainoastaan aistittavan maailman välityksellä, mutta ei silloinkaan suoraan, vaan ainoastaan uskoa edellyttävien johtopäätösten avulla. Tältäkin osin yhtäläisyyksiä Humen käsityksiin on havaittavissa. Luonnonlait eivät ole välttämättömän deduktiivisen tiedon lähteitä, vaan ne pohjautuvat probabilitis-induktiiviseen päättelyyn. Ihmisen havaitsema syyn ja vaikutuksen suhde ei ole luonteeltaan *välttämätön* vaan *mahdollinen*. Humen mukaan kaikessa maailmaa koskevassa tosiasiallisessa tiedossa on oikeastaan kyse uskomuksesta, jolla on tietty todennäköisyyden aste.²¹⁸ Todennäköisyyden käsitteellä on tärkeä asema myös Climacuksen historiallisia uskomuksia koskevassa argumentaatiossa, ja siihen syvennytään tarkemmin kuudennen luvun alaluvussa *Historiantutkimus ja Absoluuttinen paradoksi*.

Climacus tekee jyrkän erottelun tiedon ja toisaalta uskon tai uskomusten välillä. Climacuksen mukaan historiallista *tietoa* ei sanan varsinaisessa mielessä ole olemassa, ei ainakaan ihmisille, vaan sen sijaan historia on uskon kohde sanan yleisessä merkityksessä.

²¹⁷ ”– – dialektiikassa on kyse vain ulkovarustuksista, sovittautumisesta inhimilliseen ympäristöön.” SKS 4, 283 / Muruja, 104. Climacus käyttää dialektisen tarkkoja erotteluita omassa epäilyn projektissaan, jolla kritisoi spekulatiivista kristinuskokäsitystä. Sokrateen tavoin hän heittäytyy sisään keskustelukumppaninsa ajatusmaailmaan ja tarkentavilla kysymyksillä kritisoi sitä sisältä käsin, sen omilla ehdoilla. Vaikuttaa siltä, että myös aristoteelinen käsitteistö oli tällainen ”skeptikon ulkovarustus”, jonka avulla idealistisen historiakäsityksen sisäisiä ongelmia pyrittiin tekemään näkyväksi.

²¹⁸ Slavov 2011, 108.

4. Ikuinen Jumala uskon kohteena?

Climacuksen lähtökohta Muruissa on kristillisen käsityksen, runon, vertaaminen rationalistis-filosofiseen käsitykseen ikuisen totuuden oppimisesta. Filosofista lähestymistapaa Climacus kutsuu *sokraattiseksi*. Sokraattiseen käsitykseen kuuluu Climacuksen mukaan erottamattomana osana ajatus siitä, että ihmisen sielulla on pre-eksistenssi, jonka kautta se on osallinen ikuisesta jumalallisesta totuudesta. Tämä mahdollistaa oppimisen pelkän mieleenpalauttamisen avulla, koska ikuisella sielulla on jo totuus sisäisesti itsessään.²¹⁹ Olennaisilta osiltaan tämä sama käsitys on Climacuksen mukaan läsnä niin vanhassa kreikkalaisessa ajattelussa kuin modernissa spekulatiiossakin.²²⁰ Tämän vuoksi filosofinen käsitys Jumalasta myös eroaa olennaisesti kristillisestä käsityksestä.²²¹

Ikuisuuden kannalta jumalan olemassaoloon ei *uskota*, vaikka hänen oletetaan olevan olemassa. Sanan usko käyttäminen tässä yhteydessä on erehdystä. Sokrates ei uskonut, että jumala on olemassa. Sen, minkä hän jumalasta tiesi, hän tiesi mieleenpalauttamisen perusteella, eikä jumalan olemassaolo ollut hänelle ensinkään historiallista.²²²

Climacuksen esittelemän kristillisen käsityksen mukaan ihminen sen sijaan on kokonaan luotu eikä hänellä siten ole olemuksellista yhteyttä ikuiseen totuuteen:

Jos oppilas on olemassa, hänet on luotu, mikä merkitsee, että Jumala on jo kerran antanut hänelle edellytyksen totuuden ymmärtämiseen.²²³

Tämä luotuisuus on tiettyssä mielessä vastakohta sielun ikuiselle pre-eksistenssille. Ihmisellä on jo luonnostaan ollut edellytys, mutta ei siksi, että hänellä olisi olemuksellinen yhteys ikuiseen totuuteen kreikkalaisen perinteen mukaisesti vaan siksi, että Jumala on luonut häneen tämän edellytyksen.

Climacuksen runon mukaan ihminen on kuitenkin kadottanut tämän edellytyksen omasta syystään ja on siksi epätotuuden vallassa; tätä epätotuutta

²¹⁹ Tarvitaan vain Sokrateen kaltainen *kätilö* joka oikeanlaisilla kysymyksillä auttaa ihmistä muistamaan totuuden. Juuri tämän vuoksi ajattelutavasta käytetään nimitystä *sokraattisuus*. Sokraattisuudesta esim. SKS 4, 218–219 / Muruja, 9–11.

²²⁰ SKS 4, 219, 294 / Muruja, 9, 117. Pattisonin mukaan on selvää, että Climacus ymmärsi, ettei oppi pre-eksistenssistä aina esiinny eksplisiittisessä muodossaan. Kuitenkin idealismia kannattaneiden – ja jopa myös vastustaneiden – aikalaisten keskuudessa esiintyi käsityksiä, joissa historian ”Absoluuttinen Idea” tai ihmiskunnan ”lajiolemus” saivat loogisesti katsottuna saman tehtävän kuin pre-eksistenssi. Pattison 1994, 245–246. Pattison kiinnittää huomiota myös Hegelin erilaisiin tapoihin kuvata Hengen matkaa välittömyydestä Absoluuttiseen Tietoon – eräs sen kuvauksista on mieleenpalauttaminen. Saksan sanalla *Erinnerung* on kaksoismerkitys, jota Hegel hyödyntää: se merkitsee sekä ’muistoa’ että ’sisäistämistä’. *Erinnerung* –prosessi johtaa aistihavaintojen ulkonaisuudesta puhtaasti ajattelun sisäisyyteen, ja tämä tapahtuu tietoisuuden kokemusten kokonaisuuden perinpohjaisena mieleenpalauttamisena. Pattison 1994, 255.

²²¹ Thulstrup huomauttaa, että Climacuksen tarkoituksena on tehdä erottelu kristinuskon ja kaikkien mahdollisten idealististen filosofoiden välille. Thulstrup 1974, 169–170.

²²² SKS 4, 285–286 / Muruja, 107.

²²³ SKS 4, 223 / Muruja, 16.

kutsutaan *synniksi*.²²⁴ Ihmisessä luotuisuuden pohjalta ollut edellytys, vaikka onkin kadotettu, luo silti pohjan myöhemmälle edellytyksen saamiselle ja mahdollistaa Jumalan tuntemisen. Ihmisen ja Jumalan välinen erilaisuus ei Climacuksella ole luonteeltaan sellaista nominalismia, jossa Jumalaa koskeva käsittämättömyys ja tavoittamattomuus olisi perimmäinen todellisuus. Ihminen on absoluuttisen erilainen kuin Jumala, mutta tämä ei ole Jumalan vaan ihmisen aikaansaannosta.²²⁵ Tämä piirre Climacuksen ajattelussa saattaa jäädä varjoon sen voimakkaan kontrastin vuoksi, jonka hän kohdistaa kristillisen näkemyksen ja sokraattiseen ajatteluun kuuluvan äärimmäisen epistemologisen realismin välille.

Mikäli ihmisellä on alusta pitäen hallussaan edellytys totuuden ymmärtämiseen, ihminen ajattelee, että Jumala on olemassa, koska hän itse on olemassa. Mutta mikäli ihminen tiedostaa olevansa epätotuudessa, hän ei voi itseään ajatellessaan sivuuttaa sitä, että hän on epätotuus, ja mieleenpalauttaminen saa hänet ajattelemaan vain sitä.²²⁶

Myös Climacuksen runossa mieleenpalauttamisen käsitteellä on tärkeä merkitys, mutta se saa kokonaan erilaisen sisällön kuin sokraattisessa mallissa. Runossa sokraattisen kaltainen kätilö voi oikeanlaisilla kysymyksillä ja tarkoilla erotteluilla saada ihmisen ymmärtämään, että hänellä ei ole totuutta hallussaan. Ihminen ei ole olemuksellisessa yhteydessä ikuiseen totuuteen vaan pikemminkin epätotuuteen, joten tämän asian hän pystyy myös ”yhteyksiensä” avulla palauttamaan mieleen, mutta pidemmälle hän ei pääse.²²⁷ Tällaista kristinuskoon sovellettua sokraattisen kätilön tehtävää myös itse Climacus pyrkii Muruissa toteuttamaan keskustelukumppaniaan kohtaan dialektisilla erotteluillaan.

Mieleenpalauttaminen saa Climacuksen runossa myös toisenlaisen merkityksen. Ihminen voi palauttaa mieleensä paradoksin historiallisena, joko omasta muististaan tai historiallisesta selonteosta, mutta ei ikuisesta totuudesta.²²⁸ Tämän historiallisen mieleenpalauttamisen ennakkoedellytyksenä²²⁹ kuitenkin on ensin oman epätotuuden mieleenpalauttaminen, sen tiedostaminen, että suoraa yhteyttä ikuiseen tietoisuuteen ei ole.

²²⁴ SKS 4, 223–224 / Muruja, 16.

²²⁵ SKS 4, 251–252 / Muruja, 56.

²²⁶ SKS 4, 229 / Muruja, 22–23.

²²⁷ SKS 4, 229 / Muruja, 23.

²²⁸ SKS 4, 305 / Muruja, 135: ”mikään historiallinen tieto (sillä se on olemassa vain muistille)”. Historiasta ei ole tietoa koska sitä ei tavoiteta välittömästi vaan historiallisen muistin kautta.

²²⁹ Climacus tekee erottelun toisaalta sokraattiseen tehtävään, jolla osoitetaan tiedon puuttuminen, ja toisaalta varsinaiseen ennakkoedellytyksenä toimivaan synnintuntoon. Tiedon puuttumisen voi opettaa ihminen, mutta synnintunnon antaa aina Jumala. Ennakkoedellytyksen jälkeen paradoksiin voidaan uskoa Jumalalta saadun varsinaisen edellytyksen, uskon, perusteella. Synnintuntoa tai uskoa ei toinen ihminen voi toiselle ihmiselle antaa. ”– kukaan ihminen ei voi itse edellytystä itselleen antaa, mutta ei myöskään – toiselta ihmiseltä vastaanottaa.” SKS 4, 303 / Muruja, 131.

Climacus esittää, että ikuisuuden kannalta katsottuna Jumalaan ei voi uskoa, vaan filosofit sen sijaan katsovat tietävänsä hänestä jotain.

Sillä ei tässä ole merkitystä, että Sokrateen tieto jumalasta oli ehkä hyvin epätäydellistä sellaisen henkilön tietoon verrattuna, joka vastaanottaa edellytyksen jumalalta itseltään siten kuin oletuksessamme.²³⁰

Filosofien oletama tieto Jumalasta osoittautuu kristinuskon näkökulmasta väärinkäsitykseksi, joka johtuu virheellisestä lähtökohdasta. Tämän eron kristillisen ja filosofisen käsityksen välillä Climacus tahtoo tarkkana dialektikkona tehdä selväksi.²³¹

Usko ei näet koske olemusta, vaan olemista, ja oletus jumalan olemassaolosta määrittää jumalaa ikuisuuden kannalta, ei historialliselta kannalta.²³²

Kristinuskon puhuu Jumalaan uskomisesta, mutta filosofia pyrkii käsittelemään asioita tiedon kannalta. Lisäksi kristillisen ja filosofisen näkökannan käsitykset Jumalan olemassaolon luonteesta ovat hyvin erilaiset.²³³

4.1. Idealistinen tie: Jumalan olemassaolon todistaminen

Eräänä esimerkkinä kristillisen ja filosofisen käsityksen virheellisestä sekoittumisesta Climacus ottaa esiin ontologisen jumalatodistuksen.

Perusongelma olemassaolon todistamisessa on tämä:

Sen todistaminen, että jokin on olemassa, on ylipäätään vaikea tehtävä —.
Todistus kun muuttuu aina joksikin aivan muuksi, se muuttuu ylimääräiseksi kehitelmäksi johtopäätöksestä, johon päädyin oletettuani ensin todistettavan olennon olemassaolon.

Todistelussani en näet milloinkaan päädy olemassaoloon, vaan aina jo lähden olemassaolosta riippumatta siitä, liikunko aistittavassa ja käsinkosketeltavassa vai ajatuksen maailmassa.²³⁴

Sama ongelma tulee esiin niin empiirisellä kuin idealistis-rationaalisellakin tiedonalueella. Aina pohjalla on oletus, ja absoluuttisella dialektiikallaan²³⁵

²³⁰ SKS 4, 286 / Muruja, 107. Climacus ei aina käytä käsitteitä täsmällisesti selostaessaan suuria linjoja: tässäkin hän kirjoittaa edellytyksen saaneen tiedosta, vaikka tarkemmin aihetta käsitellessään määrittelee edellytyksen nojalla saavutetun historiallisen suhteen Jumalaan uskoksi, ei tiedoksi. Toisaalta tällainen käsitteiden epätasällinen käyttö alleviivaa sitä, että uskonin on jossain mielessä *tiedollista*; ero oletetun tiedon ja uskon välillä ei ole sisällössä vaan varmuudessa. Jumalasta – tai ikuisista totuuksista – tietämisen ongelma on luonteeltaan *epistemologinen*.

²³¹ SKS 4, 305 / Muruja, 135: "...jos kristinuskon ja filosofian suhdetta selvitetäessä..." – Tämä on juuri ollut Climacuksen tarkoituksena Muruissa.

²³² SKS 4, 286 / Muruja, 107.

²³³ Murujen lopussa olevassa luvussa *Opetus* Climacus tekee yhteenvedon sokraattisen ja kristillisen katsontakannan eroista, mutta ei itse ota kantaa, kumpi näistä katsontakannoista on todempi. SKS 4, 306 / Muruja, 136.

²³⁴ SKS 4, 245 / Muruja, 47. Katkelman jälkiosa ("Todistelussani...") on Greenin mukaan viittaus Kantiin; Green 1994, 179. Green huomioi, että saman huomion on tehnyt Thulstrup 1974, 213.

²³⁵ SKS 4, 304 / Muruja 133: "Vaikka olisin parempikin dialektikko kuin olen, olisi minulla sittenkin rajani; ja loppujen lopuksi ihmisestä tekee hyvän dialektikon se, että hän pitää järkähtämättä kiinni absoluuttista ja absoluuttisista eroista." Climacus ei hyväksy likiarvoja silloin kun puhutaan absoluuttisesti, eikä absoluuttista puhetta silloin kun pitäisi puhua likiarvoista.

Climacus peräänkuuluttaa tämän oletuksen näkyväksi tekemistä salakavalan peittelyn sijaan.²³⁶

Tähtäyspiste Climacuksella on idealistisessa jumalatodistuksessa, mutta Napoleon ja Napoleonin teot saavat havainnollistaa todistuksen ongelmallisuutta ensin empiiriseltä kannalta. Climacus huomauttaa, että Napoleonin teot eivät todista Napoleonin olemassaoloa, sillä hän on vain yksittäinen ihmisyksilö eikä hänen ja hänen tekojensa välillä ole absoluuttista suhdetta. Joku muu olisi voinut suorittaa samat teot.²³⁷

Asiahan on niin, että hänen olemassaolonsa selittää teot, mutta teot eivät todista *hänen* olemassaoloaan –²³⁸

Napoleonin olemassaolo on *mahdollinen*, mutta ei välttämätön selitys teoille. Climacuksen argumentaatio on sukua humelaiselle kausaalisuhteen kritiikille, vaikka sitä ei muotoilla aivan samalla tavalla.²³⁹ Climacuksen mukaan

tietoon kuuluva päätelmä on päätelmä syystä vaikutukseen tai oikeammin perusteesta seuraukseen (Jacobi)²⁴⁰

Ainoastaan deduktiivinen päätelmä kuuluu tiedon piiriin, induktiivinen päätelmä on jotain muuta.²⁴¹ Lisäksi sana 'oikeammin' alleviivaa sitä, että deduktiivinen päättely pätee vain rationaalisessa päättelyssä, ei empiirisen todellisuuden alueella.²⁴² Induktiivinen päättely ei kuulu lainkaan tiedon alaan:

– – välittömästi en voi aistia tai tietää, että se minkä välittömästi aistin ja tiedän on vaikutus, sillä välittömästi se vain on. Että se on vaikutus, sen minä uskon –²⁴³

Induktiivisella päättelyllä ei voida saavuttaa *tietoa* kausaalisuhteesta, vaan kausaalisuus *uskotaan*.²⁴⁴ Napoleonin tapaukseen sovellettuna teoista ei voi siis tehdä tietoon kuuluvaa päätelmää edes kausaalisuhteen olemassaolosta, saati

²³⁶ ”Meillähän ei ole sellaista kiirettä kuin niillä, joita huolenpito omasta itsestä, jumalasta tai jostain muusta olennosta ajaa kiireesti etsimään todistusta kyseisen olennon olemassaolosta.” SKS 4, 245 / Muruja, 47. Climacuksen mukaan tällainen motiivi usein peitetään salakavalasti.

²³⁷ SKS 4, 246 / Muruja, 48.

²³⁸ SKS 4, 245–246 / Muruja, 47–48.

²³⁹ Humen mukaan *vaikutus* ei sisälly *syyyhyn*; niiden väliltä ei voi löytää välttämätöntä suhdetta.

²⁴⁰ SKS 4, 283 / Muruja, 103. 'Syy' kuuluu empiiriseen alueeseen, 'peruste' taas idealistiseen. Thulstrup 1974, 251–252; Kylliäinen 2004, 91, alaviite 2; Kivelä 2013, 111–112.

²⁴¹ Tämä on myös Humen näkemys. Omissa muistiinpanoissaan Kierkegaard pohtii päätelmien luonnetta: ”From analogy and induction one can reach a conclusion only by a leap. All other conclusions are essentially identity.” SKS 18, 225: JJ:266 / KJN, 206. Induktio ja analogia eivät kuulu formaaliin päättelyyn eivätkä johda tietoon vaan uskoon.

²⁴² Humen mukaan syy ei sisällä vaikutusta, tämän vuoksi deduktiivinen päättely ei ole mahdollista empiirisellä alueella. Slavov 2011, 99, 101, 108.

²⁴³ SKS 4, 283 / Muruja, 103.

²⁴⁴ Induktiivisen päätelmän kohdalla Climacus puhuu uskomisesta, Hume todennäköisyyksistä. Induktiivinen päätelmä toimii vain empiirisellä alueella, rationaalisella alueella sellaisen yrittämisestä seuraa mitä ilmeisimmin väärinkäsitys. Rationaalisella puolella vain deduktio (tieto). Empiirisellä puolella vain induktio (usko).

sitten yhdistää varmalla todistuksella kausaalisuhde johonkin henkilöön. Joku muu olisi voinut suorittaa samat teot.²⁴⁵

Mutta johtuuko todistuksen vaikeus Napoleonin kohdalla vain siitä, että hän on vain yksittäinen ihmisyksilö eikä hänen ja hänen tekojensa välillä ole absoluuttista suhdetta?²⁴⁶ Tätä selventääkseen ja varsinaiseen aiheeseen päästäkseen Climacus siirtyy käsittelemään Spinozan näkemystä Jumalan olemassaolosta.

Jumalan ja hänen tekojensa välillä sen sijaan on absoluuttinen suhde; jumala ei ole nimi vaan käsite ja siitä ehkä johtuu, että hänen tapauksessaan *essentia involvit existentiam* [olemassaolo sisältyy olemukseen].²⁴⁷

Alaviitteessä Climacus syventyy analysoimaan tätä Spinozan näkemystä:

Näin Spinoza, joka syventymällä jumalan käsitteeseen pyrkii ajatuksen voimin saamaan käsitteestä esiin olemisen, ei kuitenkaan – huomattakoon tämä – satunnaisena, vaan jumalan olemuksen määritelmään kuuluvana ominaisuutena.²⁴⁸

Spinozan mukaan:

Mitä täydellisempi olento luontonsa perusteella on, sitä enemmän siihen sisältyy olemassaoloa ja sitä välttämättömämpi siihen sisältyvä olemassaolo on; ja päinvastoin, mitä välttämättömämpi olemassaolo olentoon sen luonnon perusteella sisältyy, sen täydellisempi se on.²⁴⁹

Climacus huomauttaa, että kyseessä on tautologia, koska täydellisyys määritellään Spinozalla sen mukaan miten paljon *esseä* siihen sisältyy. “– eli siis: mitä enemmän olio on, sitä enemmän se on”.²⁵⁰

Ongelmana Climacuksen mukaan on kuitenkin se, että Spinozalta jää puuttumaan erottelu tosiasiallisen ja ideaalisen olemisen välillä.

Tosiasiallisen olemisen [faktisk Væren] kohdalla puhe enemmän tai vähemmästä olemisesta on mieleetöntä. Kun karpänen on olemassa, sillä on aivan yhtä paljon olemista kuin jumalalla; mitä tosiasialliseen olemiseen tulee, on typerällä huomautuksella, jonka tähän kirjoitan, aivan yhtä paljon olemista kuin Spinozan syvämietteisyydellä,

²⁴⁵ Humen mukaan kausaalisuhde ei ilmaise välttämättömyyttä vaan mahdollista suhdetta: jokin muukin vaikutus olisi mahdollinen. Slavov 2011, 100–101. Climacus suhteellistaa syyn, Hume vaikutuksen, mutta idea on lähes sama. Humen argumentaatio katsoo ikään kuin eteenpäin, Climacuksen taas taaksepäin koska hän puhuu menneen tavoittamisesta.

²⁴⁶ SKS 4, 246 / Muruja, 48: ”Siitä ehkä johtuu, etten voi teoista päätellä olemassaoloa.”

Seuraavaksi Climacus siirtyy käsittelemään Spinozan näkemyksiä Jumalasta.

²⁴⁷ SKS 4, 246 / Muruja, 48. Spinozan mukaan on olemassa vain *yksi olemus*, jonka erillisiä, riippumattomia *atribuutteja* (eli ilmauksia ”Jumalan tai luonnon” voimasta) ajattelu ja ulottuvaisuus ovat. Ulottuvaisuuden atribuutissa vallitsee välttämättömän kausaalisuhteen määräämä järjestys. Siinä kaikki äärelliset ulottuvaiset moodit yhdessä muodostavat äärettömän ulottuvaisen moodin, joka on maailmankaikkeus. Siten kaikki mikä on olemassa seuraa välttämättömästi Jumalasta. Kahden atribuutin, ajattelun ja ulottuvaisen, välillä ei kuitenkaan ole kausaalisia tai loogisia suhteita. Carlisle 2009, 169. Spinoza pyrkii ajatuksen voimin saamaan esiin olemisen – mutta miten ajattelun ja ulottuvaisen itsenäiset asemat vaikuttavat tähän yritykseen?

²⁴⁸ SKS 4, 246 / Muruja, 48. Kohta on Climacuksella alaviitteessä

²⁴⁹ SKS 4, 246 / Muruja, 48. Climacus lainasi kohdan latinaksi Spinozalta: *Principia philosophiae Cartesinae*, Pars I, Propositio VII, Lemma I. Lainauksen kohdan on suomentanut Kylliäinen.

²⁵⁰ SKS 4, 246 / Muruja, 48.

sillä tosiasialliseen olemiseen pätee Hamletin dialektiikka: olla tai ei olla.²⁵¹

Climacus on kiinnostunut juuri tosiasiallisesta, historiallisesta olemisesta ihmisten todellisuudessa, siis sellaisesta, jossa Jumala *on* nimi *eikä* käsite.²⁵²

Idealisella tasolla asiat ovat toisin, se on aivan totta. *Mutta heti kuin ryhdyn puhumaan olemisesta ideaalisesti, lakkaan puhumasta olemisesta ja siirryn puhumaan olemuksesta.*²⁵³

Mielenkiintoisella tavalla rationaalisuuden alueella tapahtuva yritys saavuttaa tietoa Jumalan tosiasiallisesta olemassaolosta rinnastuu aikaisemmin käsiteltyyn hegeliläisten yritykseen saavuttaa tietoa historiasta pelkän rationaalisuuden alueella. Spinozalle Jumala ei ollut nimi (joka viittaisi partikulaariin) vaan käsite ja sen vuoksi tämän olemassaoloa voitiin käsitellä välttämättömänä. Hegeliläisillä historiaa ei ohjannut partikulaari, konkreettinen vaikuttava syy vaan *peruste* eli ideaalinen periaate. Climacuksen mukaan historiallisen olevaksi tulemisen sen sijaan saa aina aikaan vapaus, ei välttämättömyys; se tapahtuu syyn vaikutuksesta, ei perusteen nojalla. Lopulta taustalta aina löytyi vapaasti vaikuttava syy.²⁵⁴ Tämä vapaasti vaikuttava syy todellisuuden taustalla tarkoittaa Climacuksella Jumalaa, jota kuitenkin ei pystytä varmasti päättämään (kuten ei toisaalta vastaavasti luonnonlakiakaan). Periaatteessa ideaalisuuden alueella operoitaessa jumala käsitteenä tai peruste historian taustana mahdollistaisivat kyllä välttämättömän varmuuden – mutta vain mikäli sokraattinen sielun pre-eksistenssi ja totuuden tavoittaminen mieleenpalauttamalla ovat totta. Tällöinkin ongelmat molemmissa alkaisivat kuitenkin heti kun ideaalisuuden alue ylitettäisiin ja niitä yritettäisiin soveltaa historian *todelliseen toteutumiseen* tai jumalan *tosiasialliseen olemassaoloon*; tällainen yritys on väärinkäsitys.

²⁵¹ SKS 4, 246 / Muruja, 49. (Kyseessä on sivulta 48 alkanut alaviite.) Climacus kirjoittaa pilkallisesti Spinozan syvämielteisyydestä ja tarkoittanee sillä sitä, että haluttaessa vaikuttaa syvämielteiseltä aletaan puhua epäselvästi ja hämärästi, mutta todellisuudessa silloin ei ole kyse syvämielteisyydestä vaan siitä ettei itsekään ymmärretä mistä puhutaan. Tautologia ei lisää ymmärrystä asian suhteen millään tavalla, vaikka hämärän muotoilunsa ansiosta se vaikuttaa syvälliseltä. Climacus korostaa taas selkeiden erotteluiden tekemistä ja sokraattisena dialektikkona pyrkii saamaan ne esiin. Myös Murujen sivulla 110 (SKS 4, 288) Climacus kirjoittaa syvämielteisyydestä ja tarkoittaa siellä sillä spekulatiota, jolla pyritään häivyttämään erottelu aikalaisuuden ja ei-aikalaisuuden välillä paradoksin suhteen ja saamaan erottelun tilalle määre 'tietyyssä määrin'. Paradoksin erityisluonteen vuoksi siihen ei kuitenkaan päde historiallinen kasautuvien todisteiden argumentti. Kasaavasta argumentista ks. Kylliäinen 2004, 51, alaviite 1.

²⁵² Tämä ei tarkoita nominalismin ja käsiterealismin välistä jaottelua. Climacuksen runon ja spinozalaisuuteen taipuvaisen Straussin kristologioiden ero selventää asiaa: Climacuksella kyse on yksittäisestä historiallisesta henkilöstä, joka on ihminen ja Jumala, Straussilla taas kyse on siitä, että ihmisyyden idea (tai henki) on jumalallinen – ihmisyyys on jumalallista.

²⁵³ SKS 4, 246 / Muruja, 49. Kyseessä on sivulta 48 alkanut alaviite.

²⁵⁴ SKS 4, 275 / Muruja, 91.

Idealisuuden korkein aste on välttämättömällä, siksi se *on*. Mutta välttämättömän oleminen onkin yhtä kuin sen olemus, ja tällainen oleminen, joka on, sulkee ulkopuolelleen dialektisen suhteen tosiasialliseen olemiseen – –.

Spinozan – – tautologia on moitteeton, mutta on myös selvää, että varsinaisen ongelman hän sivuuttaa kokonaan; vaikeutena on näet saada käsitys tosiasiallisesta olemisesta ja saada jumalan idealisuus punotuksi dialektisesti mukaan tosiasialliseen olemiseen.²⁵⁵

Climacus joutuu palaamaan Spinozan pakeilta tyhjin käsin, koska on kiinnostunut nimenomaan tosiasiallisesta olemisesta. Spinozan järjestelmässä ei ole vuorovaikutusta rationaalisen ja empiirisen vaikutuspiirin välillä, sillä ne ovat itsenäisiä ja omalakisia alueitaan.²⁵⁶ Induktion käyttäminen (joka sinällään ei edes olisi *todistanut* mitään) ei ollut mahdollista koska idealisuuden alueella tapahtuvasta todistuksesta ei päästy lainkaan tosiasialliseen olemiseen; induktio toimii vain empiirisellä alueella koska siihen tarvitaan empiirisellä alueella vaikuttava syy ideaalisen *perusteen* sijaan.

Climacus jatkaa jumalan olemassaolon todistamisen mahdollisuuksien pohtimista tekemällä katsauksen tosiasiallisen olemisen alueelle.

Jumalan tekoja voi siis tehdä ainoastaan jumala; aivan oikein, mutta mitkä teot sitten ovat jumalan tekoja? Välttämättä ne teot eivät edes ole olemassa, joiden perusteella osoitan²⁵⁷ hänen olemassaolonsa. Vai ovatko viisautta luonnossa, hyvyys tai viisautta johdatuksessa selvinä nenämme edessä?²⁵⁸

²⁵⁵ SKS 4, 246 / Muruja, 49. Carlisle huomauttaa, että Hegel oli osoittanut samankaltaista kritiikkiä Spinozaa kohtaan idealisuuden ja aktuaalisuuden suhteen. Carlisle lainaa Hegelin historianfilosofian luennoista: ”the defect of the Spinozistic system is that it does not correspond to actuality... the Spinozistic substance is the idea only as wholly abstract and not in its vitality.” Carlisle 2009, 179, alaviite 39. Climacus siis yhdessä Hegelin kanssa kritisoi Spinozaa itse ongelman sivuuttamisesta, mutta hegeliläisiä ja erityisesti Martensenia Climacus sen sijaan kritisoi siitä, että tämä saa aikaan väärinkäsityksen ja käsitteellisen sekasotkun yrittäessään yhdistää idealisuuden ja tosiasiallisen olemisen. Climacuksen omassa ratkaisussa tämän ’punomisen’ näyttää kuitenkin omalla tavallaan toteutuvan, koska Paradoksissa idealisuuden (tai paremminkin ikuisen) ja tosiasiallisen olemisen suhde näyttäytyy eri tavalla: ”Kyse ei tässä ole totuudesta, vaan siitä, hyväksytäänkö se seikka, että jumala on tullut olevaksi; mikäli hyväksytään, merkitsee se jumalan ikuisen olemuksen saattamista olevaksi tulemisen dialektisten määreiden piiriin.” SKS 4, 286 / Muruja, 107. Olevaksi tulemisen dialektiset määreet ovat mahdollisuus ja todellisuus: ”– – mahdollisuushan on sellaista olemista, joka toisaalta on ei-olemista; ja todellisuus eli todellinen oleminen on taas olemista, joka on olemista; ja olevaksi tulemisen muutos on siirtymistä mahdollisuudesta todellisuuteen.” SKS 4, 274 / Muruja, 88. Jumalan kohdalla tämä tosin on PEJ:n mukaan vain epätäydellinen analogia, koska *mahdollinen* ei todellisesti pysty kuvaamaan Jumalaa ennen historiaan tuloa. SKS 7, 527–529 / PEJ, 584–586. Toisaalta koko aristoteelinen apparaatti mahdollisen olevaksi tulemisesta oli pääasiassa tarkoitettu idealistis-rationalistisella alueella tapahtuvaksi kritiikiksi hegeliläistä väärinkäsitystä kohtaan.

²⁵⁶ Carlisle 2009, 169.

²⁵⁷ *osoitan*, tansk. ’bevise’

²⁵⁸ SKS 4, 246–247 / Muruja, 49. Thulstrup kiinnittää huomiota samankaltaisuuteen kohdan ja Pascalin näkemyksen välillä (*Pensées*, 229): ”Nature presents to me nothing which is not a matter of doubt and concern. If I saw nothing there which revealed Divinity, I would come to a negative conclusion; if I saw everywhere the signs of the Creator, I would remain peacefully in faith. But seeing too much to deny and too little to be sure, I am in a state to be pitied...” Thulstrup 1973, 217.

Napoleonin tapaukseen verrattuna ongelmaksi muodostuu nyt se, että jumalan tekoja ei voi välittömästi havaita. Kun Napoleonin tekojen kohdalla ei voitu välittömästi havaita vaikutussuhdetta Napoleonin ja tekojen välillä, ei jumalan tekojen kohdalla voida välittömästi havaita edes itse tekoa.²⁵⁹ Sen vuoksi ei ole merkitystä sillä, vaikka jumalan ja hänen tekojensa välillä vallitsisi tavallisesta induktiosta poiketen absoluuttinen eli välttämätön suhde. Päättelyssä ei koskaan päästä edes suhteen käsittelyyn asti vaan pätevän päätelmän etenemisen pysähtyminen ongelmiin jo itse tekoja tarkasteltaessa. Samoin kuin palvelijan hahmossa esiintyneen jumalan jumalallisuus tai ihme²⁶⁰ eivät olleet välittömästi havaittavissa, eivät myöskään ”viisaus luonnossa, hyvyys ja viisaus johdatuksessa” ole välittömästi havaittavissa.

Eikö tässä törmätä mitä kauheimpiin epäilyksiin,²⁶¹ joista ei ole milloinkaan mahdollista päästä eroon? Olemassa olevan asioiden järjestyksen perusteella en mitenkään kykene todistamaan Jumalan olemassaoloa. Jos kuitenkin ryhtyisin todistamaan, en milloinkaan saisi vietyä todistusta loppuun ja joutuisin kaiken lisäksi elämään jatkuvasti *in suspensio*, peläten, että yhtäkkiä tapahtuisi jotain niin hirvittävää,²⁶² että pikku todistukseni²⁶³ menisi pilalle.²⁶⁴

Strauss ja Lessing olivat kritisoineet historiallisuuden varaan perustuvaa kristinuskokäsitystä siitä, että siinä ikuisuuden kokonaisuus, elämä ja kuolema, haluttiin ripustaa langan varaan.²⁶⁵ Climacus vie asetelman askeleen pidemmälle ja sanoo, että todistamisen eli varmuuden näkökulmasta usko Jumalaan ylipäättään, jo ilman historiallista komponenttiakin, on *in suspensio*, ripustettuna epävarmuuden tilaan. Inhimillisestä näkökulmasta käsin katsottuna, empiiristä todellisuutta induktion avulla tarkastelemalla ei milloinkaan saavuteta varmuutta jumalan olemassaolosta. Onko siis olemassa minkäänlaista tietä eteenpäin?

²⁵⁹ Mielenkiintoisella tavalla nämä kaksi argumentaatiota silti esiintyvät Climacuksella ikään kuin rinnakkaisina: historiallisista tapahtumista ja sen vaikutussuhteista tai toisaalta jumalallisia asioita ei voi välittömästi havaita. Sivulla 100 Climacus pohtii historialliseen tapahtumaan sisältyvää ”olevaksi tulemisen muutosta” ja sen aiheuttamaa epävarmuutta historialliseen: ”Tapahtunut asia voidaan tietää välittömästi, mutta sitä ei, että se on tapahtunut, eikä sitäkään, että se tapahtuu, ei vaikka se tapahtuisi – kuten sanotaan – aivan *nenän edessä*.” SKS 4, 281 / Muruja, 100. Climacukselle tämä ”olevaksi tulemisen epävarmuus” on idealismin alueella oleva vastine sille epävarmuudelle joka historian tietämiseen empirismin alueella aiheutuu kausaalisuhteen kontingenttisuudesta.

²⁶⁰ SKS 4, 290–291 / Muruja, 113.

²⁶¹ *mitä kauheimmat epäilykset*, tansk. ’de forfærdeligste Anfægtelser’, johtuvat tässä tapauksessa paitsi epistemologisista ongelmista, luultavasti myös sen kaltaisesta jännitteestä, jota vuonna 1843 ilmestyneessä teoksessa *Frygt og Bæven* (SKS 4, 99), ’Pelko ja vavistus’, kartoitetaan Aabrahamilta vaaditun uhrin ja johdatuksessa esiintyvän ”hyvyyden ja viisauden” välillä.

²⁶² ’Forfærdeligt’

²⁶³ *pikku todistukseni*, tansk. ’min Smule Beviis’

²⁶⁴ SKS 4, 247 / Muruja, 49.

²⁶⁵ Strauss kirjoittaa: ”When will one cease – so exclaims Lessing in this connection – wanting to suspend nothing less than the totality of the eternal by a thread...” Thulstrup 1974, 150. Myös kohdassa SKS 7, 30–34 / PEJ 41–44 Climacus keskusteleekin juuri tämän kohdan kanssa.

Minkä tekojen perusteella sitten todistan Jumalan olemassaolon? Idean valossa tarkasteltujen tekojen, en siis tekojen sellaisina kuin ne välittömästi ilmenevät. Mutta siinä tapauksessa en lainkaan todista tekojen perusteella, vaan kehittelen ainoastaan ideaalisuutta, jonka edellytän olemassa olevaksi; siihen luottaen uskallan uhmata kaikkia mahdollisia vastaväitteitä, niitäkin, joita ei vielä ole esitetty. Edellytän siis alusta pitäen ideaalisuuden olemassaolon ja edellytän kykeneväni tavoittamaan sen aina tapahtumien taustalla; mutta mitä muuta tämä merkitsee kuin että edellytän jumalan olevan olemassa, niin että tosiasiaassa jo liikkeelle lähtö tapahtuu häneen luottaen.²⁶⁶

Jumalan olemassaolo on aina lähtökohta, josta käsin todistuksissa lähdetään liikkeelle.

Niin kauan kuin pidän kiinni todistuksesta – –, olemassaolo ei tule esiin, ellei mistään muusta syystä, niin siitä, että todistukseni on kesken; mutta kun luovun todistamasta, on olemassaolo heti siinä.²⁶⁷ Se, että luovun, on kuitenkin jotain sekin, sehän on *meine Zuthat*. Eikö sekin pitäisi ottaa huomioon, tuo pieni hetki, kuinka lyhyt se sitten lieneekään – pitkä sen ei tarvitse ollakaan, sillä se on hyppy.²⁶⁸

Jumalan olemassaoloa ei voi todistaa, koska induktiivisella lähestymistavalla saavutetaan vain likiarvo, ja absoluuttisen varmuuden näkökulmasta se jää siten aina kesken. Sen vuoksi ei ole muuta mahdollisuutta kuin absoluuttisen varmuuden vaatimuksesta, todistuksesta, luopuminen. Kylliäisen mukaan *meine Zuthat*, ‘minun lisäykseni’ on viittaus Hegelin käsitykseen, jonka mukaan tietoisuuden epätotuuden tilan tiedostaminen on *unsere Zuthat*, ‘meidän lisäyksemme’ tietoisuuden kehitykseen.²⁶⁹ Climacukselle epätotuuden vallassa olemisen tiedostaminen merkitsee sen ymmärtämistä, että luodulla ihmisellä ei ole sielun pre-eksistenssin kautta yhteyttä ikuisiin totuuksiin.²⁷⁰ Niinpä ihminen voi vain hypätä – usko jumalaan edellyttää Climacuksen mukaan aina sitä mitä Strauss ja Lessing kutsuivat nimellä *μετάβασις*,²⁷¹ sillä puhtaan rationaalisen

²⁶⁶ SKS 4, 247 / Muruja, 50.

²⁶⁷ Climacus mainitsee tässä yhteydessä ‘kartesiolaiset nuket’: ”Heti kun päästän irti nukesta, se kääntyy seisomaan päällään. Heti kun päästän irti; minun on siis päästettävä irti. Vastaavasti on todistuksen kohdalla.” SKS 4, 247–248 / Muruja, 50. Climacus viittaa tässä pyöreäpohjaisiin, matalalla painopisteellä varustettuihin nukkeihin, jotka palaavat alkuperäiseen asentoonsa, kun niistä päästetään irti. Thulstrup 1974, 217; Kylliäinen 2004, 50. Samalla Climacus epäilemättä viittaa omaan kartesiolaisen epäilyn projektiinsa, joka oli alkanut *De Omnibus dubitandum est* -teoksen myötä: oli päästettävä irti absoluuttisen varmuuden vaatimuksesta. Sen jälkeen voi ajeta uusi tie eteenpäin: uskominen. Vrt. Muruja, 136.

²⁶⁸ SKS 4, 248 / Muruja, 50.

²⁶⁹ Kylliäisen mukaan Kierkegaard pohtii aihetta muistiinpanoissaan:

SKS 27, 275–277: Papir 283:1 ja IV C 59 ja SKS 19, 399: Not 13:34. Kylliäinen 2004, 50.

²⁷⁰ SKS 4, 229 / Muruja, 22–23. Climacus puhuu hieman samalla tavalla toisaalta ‘Sokrateen juttusilla’ saavutettavasta tietoisuudesta epätotuuden vallassa olemisesta ja toisaalta synnintunnosta. Toisaalta synnintunto on kokonaisvaltaisempi kuin pelkkä tiedon asia, se on tietoisuutta siitä, että ihminen itse on erilainen kuin Tuntematon, ja sen voi antaa vain Jumala. SKS 4, 251–252 / Muruja, 55–56.

²⁷¹ Strauss kirjoittaa: ”But now from this historical truth to leap over into an entirely different class of truths and to require me to reformulate all my metaphysical and moral concepts to conform to it, and to require me, because I cannot present any believable witness against Christ’s resurrection, to change all my fundamental ideas of the nature of God accordingly – if this is not *μετάβασις*, then I do not know what Aristotle understood by this word.” Thulstrup 1974, 150–151.

päättelyn avulla ei päästä todelliseen olemassaoloon, eikä epätotuuden vallassa olevalla ihmisellä muutenkaan ole pääsyä ideaalisuuden ikuisiin totuuksiin. Kokonaan toinen asia taas on, jos ei tahdotakaan todistaa jumalan tosiasiallista olemassaoloa vaan ainoastaan selventää jumalan käsitettä.²⁷² Empiirisen todellisuuden puolella kuitenkin vaaditaan aina hyppy, joka merkitsee katkosta päätelmässä. Hyppy on Climacuksen mukaan myös pieni *hetki*.²⁷³

Jumalan olemassaolon todistaminen on siis pohjimmiltaan väärinkäsitys ja käsitesekaannus, joka johtuu kristinuskon ja filosofian virheellisestä sekoittamisesta keskenään. Filosofia on olemassa vain ajattelulle eikä sen alueella tehty todistus yllä tosiasialliseen olemiseen.²⁷⁴ Lisäksi filosofian puhe jumalasta perustuu oletukselle, jonka mukaan ihmisen sielulla on pre-eksistenssi ja sen kautta välitön yhteys ikuisiin totuuksiin. Tämän vuoksi esimerkiksi Sokrateen tekemä fysikoteleologinen todistus ei todista jumalan olemassaoloa, vaan jo lähtökohdissaan edellyttää jumalan olemassaolon ja sen varassa yrittää ”punoa tarkoituksenmukaisuuden ajatuksen osaksi kaikkea luontoa”.²⁷⁵ Kristinuskon mukaan ihminen sen sijaan on luotu ja sen lisäksi epätotuuden vallassa omasta syystään. Sen vuoksi ikuisten totuuksien tavoittaminen järjen avulla ei ole mahdollista,²⁷⁶ vaan ihminen on sidottu näkyvän maailman empiiriseen todellisuuteen.

4.2. Empiirinen tie: ihmisen käsitys Jumalasta

Empiirisen tarkastelutavan käsittelyyn siirryttäessä Climacus ensin pohjustaa aihetta ideaalisella alueella.

Ymmärrys kohtaa siis katkoksen, oman rajansa, kun se yrittää käsittää Tuntematonta, jota on tässä yhteydessä päätetty kutsua jumalaksi.²⁷⁷

Ymmärryksen paradoksaalinen intohimo törmää siis jatkuvasti tuohon Tuntemattomaan, joka tosin on olemassa, mutta joka on tuntematon ja sikäli ei ole olemassa. Sen pitemmälle ymmärrys ei pääse, mutta paradoksaalisuutensa vuoksi se ei voi lakata saapumasta Tuntemattoman äärelle ja ajattelemasta sitä; se ei näet voi ilmaista suhdettaan tuohon

²⁷² SKS 4, 248 / Muruja, 51.

²⁷³ 'Hetken' käsitettä käsitellään luvun 5 alaluvussa 'Hetki' saa ratkaisevan merkityksen.

²⁷⁴ Tämä oli yksi haara kolmiosaisessa jaottelussa käsitellyistä aiheista: ”Mikään filosofinen näkemys (sillä filosofia on olemassa vain ajattelulle – –).” SKS 4, 305 / Muruja, 134–135.

²⁷⁵ SKS 4, 249 / Muruja, 52.

²⁷⁶ Ellei oteta huomioon välittömiä järjen totuuksia. Välittömän tiedonalueen rajoja ei tarkkaan määritellä, mutta alue on hyvin suppea.

²⁷⁷ SKS 4, 244–245 / Muruja, 46: ”Mutta mikä sitten on tuo Tuntematon, johon ymmärrys paradoksaalisen intohimonsa vallassa törmää ja joka saa ihmisen käsityksen omasta itsestäänkin hämmentymään? – – Kutsukaamme tätä Tuntematonta siis *jumalaksi*. Se on vain nimi, jonka sille annamme.” – SKS 4, 249 / Muruja, 53: ”Mutta mikä sitten on tuo Tuntematon; sillä kun sanomme, että se on jumala, sanomme vain, että se on Tuntematon?”

Tuntemattomaan julistamalla, ettei sitä ole olemassa, sillä tuo lausunto itse edellyttää suhteen olemassaolon.²⁷⁸

Tähän tulee raja, jota ymmärrys ei voi ylittää; mutta ymmärrys ei voi myöskään väittää tietävänsä, että jumalaa ei ole olemassa, koska myös olemassaoloa koskeva kieltävä väite on järjen välittömän tiedon ulottumattomissa. Ymmärryksen intohimoa tällainen ei kuitenkaan voi tyydyttää.

Julistus, että "se on Tuntematon, sillä sitä ei voi tuntea ja vaikka sen voisikin tuntea, sitä ei voi pukea sanoiksi",²⁷⁹ määrittää Tuntemattoman aivan oikein rajaksi, mutta ei voi tyydyttää intohimoa, sillä raja juuri on omiaan herättämään intohimossa tuskaa (samalla kun se myös kiihottaa intohimoa). Pitemmäs ei ymmärrys kuitenkaan voi edetä, se ei kykene murtautumaan ulos *via negationis* eikä *via eminentiaekaan*.²⁸⁰

Tässä Climacuksen ajatus muistuttaa Immanuel Kantin esittämää ajatusta inhimillisen järjen kyvyistä ja niiden rajoista *Puhtaan järjen kritiikissä*.²⁸¹ Järkeä vaivaavat myös sellaiset kysymykset, joihin se ei pysty omien kykyjensä perusteella saamaan vastausta.

Mikä tuntematon sitten on? Se on raja, jolle jatkuvasti saavutaan, ja sikäli se on – – Erilainen, absoluuttisen erilainen. Mutta absoluuttisen erilaisena se on vailla kaikkia tuntomerkkejä. Kun se määritellään Absoluuttisen erilaiseksi, näyttäisi siltä kuin sen olemus alkaisi paljastua; näin ei kuitenkaan ole. Absoluuttista erilaisuutta ei ymmärrys näet kykene edes ajattelemaan; sillä absoluuttisesti se ei kykene itseään kieltämään, vaan joutuu kieltäessään tukeutumaan itseensä ja päättyy näin ajattelemaan sellaista itsessään olevaa erilaisuutta, josta se on muodostanut ajatuksen itsensä perusteella; – –²⁸²

Jos ymmärrys yrittää ylittää rajan ja yrittää ajatella sitä, se päättyy kokoamaan valikoiman käsillä olevista asioista ja mielikuvituksen keksinnöistä.²⁸³

²⁷⁸ SKS 4, 249 / Muruja, 52–53. 'Tuntematon' ja 'tuntematon'; edellisessä alaluvussa käsiteltiin erottelua nimen ja käsitteen välillä.

²⁷⁹ Kyseessä on viittaus sofisti Gorgiaan ajatteluun. Huomion tekevät sekä Thulstrup että Kylliäinen. Thulstrup 1974, 220; Kylliäinen 2004, 53.

²⁸⁰ SKS 4, 249 / Muruja, 53.

²⁸¹ Kant: "Inhimillisellä järjellä on erityisenä kohtalona eräessä kognitioidensa lajissa, että sitä vaivaavat kysymykset, joita se ei voi torjua, sillä itse järjen luonto on asettanut ne sille ratkaistavaksi. Mutta se ei myöskään voi vastata niihin, koska ne ylittävät inhimillisen järjen kaikki kyvyt." PJK, 51. Green kiinnittää huomiota tämän Kantin katkelman ja 'ymmärryksen intohimoa' käsittelevän kohdan, SKS 4, 242–243 / Muruja, 43, välillä. Green 1994, 179.

²⁸² SKS 4, 249 / Muruja, 53.

²⁸³ SKS 4, 250 / Muruja, 54. Myöhemmin Climacus vielä toteaa: "Mitä mielikuvituksellisiin sepielmiin tulee, niistä löytyy yllin kyllin esimerkkejä pakanuuden piiristä." SKS 4, 250 / Muruja, 54. Mielikuvitukselliset sepielmät siis vastaavat myyttistä aineistoa, jota yleisen uskonnollisuuden piiristä yleensä löytyy. PEJ:ssä Climacus täsmentää, että pakanuus merkitsee jumalallisen välitöntä tunnistettavuutta. "Suoranainen tunnistettavuus on pakanuutta." SKS 7, 544–545 / PEJ, 605. Toisinaan sitä esiintyy myös puhdasoppisissa kristillisissä piireissä, erityisesti juhlatilaisuuksissa. "Niin, mutta Kristushan on tosi Jumala, eikä siis mikään mytologinen henkilöahmo ... sen näkee hänen lempeistä kasvoistaan." Mutta jos sen voi nähdä hänestä, niin silloinhan hän on *eo ipso* mytologinen henkilöahmo." SKS 7, 545 / PEJ, 605. Strauss oli pitänyt mytologisia henkilöahmoja, joissa jumaluus ilmenee välittömästi, merkinä kertomuksen epähistoriallisuudesta. Ruokanen 1987, 55. Toisaalta Straussin mukaan nämä myytit juuri epähistoriallisina olivat kansan piirissä syntyneitä kuvauksia ikuisista totuuksista, uskon todellisuudesta. Eskola 1996, 16; 19–20. Climacuksen mukaan Straussin myytit kuvaavat kuitenkin pakanuutta eivätkä varsinaista kristinuskon paradoksia; jumalallisen välitön havaittavuus

Pohjimmiltaan tällaisella käsityksellä on empiirinen lähtökohta, vaikka käsityksen muodostanut henkilö ei sitä itse tiedostaisikaan. Erilaisuudesta ei pystytä pitämään kiinni, koska se on muodostettu perusteettomalla mielivallalla omassa mielessä.

Jos erilaisuudesta on tuntomerkkien puuttuessa mahdotonta pitää kiinni, silloin erilaisuuden ja samanlaisuuden käy kuten sellaisten dialektisten vastakohtien yleensäkin, niistä tulee identtisiä. Erilaisuus, joka takertuu kiinni ymmärrykseen, saattaa ymmärryksen sekaisin niin, ettei ymmärrys enää tunne itseään, vaan (johdonmukaista kyllä) sekoittaa itsensä erilaisuuden kanssa.²⁸⁴

Climacus viittaa tässä mitä ilmeisimmin straussilaiseen ajatteluun, jossa kristologia merkitsee ihmisyyden ideaa. Ymmärrys siis sekoittaa itsensä erilaisuuden kanssa ja alkaa pitää ihmistä tai ihmiskuntaa jumalallisena.

Climacuksen mukaan straussilaisessa kristologiassa ongelmana pohjimmiltaan on se, että siinä ei saavuteta erilaisuutta, vaikka niin luultaisiinkin.

— — erilaisuutta en voi tuntea, sillä ymmärrys on tehnyt erilaisen samanlaiseksi sen kanssa, mihin nähden se on erilaista. — —

Ymmärrys on tuonut jumalan niin lähelle kuin mahdollista, ja silti jumala on niin kaukana kuin mahdollista.²⁸⁵

Koska ihmisyyys tai ihmisyyden itsetietoisuus on jumalallista, on jumala niin lähellä kuin mahdollista. Mutta käsitys siitä mitä tämä jumalallinen on menettänyt

kuuluu pakanuuteen. Paradoksiin kuuluu sen sijaan käsitys siitä, että Jumala omaksui palvelijan hahmon niin täydellisesti, ettei ilman Jumalalta saatua edellytystä kukaan voi huomata mitään.

Eskolan mukaan myytit merkitsivät Straussille tietäntyyppistä apriorisen tiedon lähdeä ikuisiin totuuksiin. Tämän tiedon takeena oli Straussin käsitys myytistä jumalallisena ilmoituksena. Eskola 1996, 19–20. Kivelä kiinnittää huomiota Kierkegaardin muistiinpanoihin, joita tämä teki osallistuessaan Berliinissä vuonna 1841 Friedrich von Schellingin (1775–1854) pitämille luennoille. Kierkegaard kirjoittaa David Humeen liittyen: ”The last-named extended empiricism to the point that all concepts became merely the results of experience, as when he taught that cause and effect are acquired through long practice — —. All dogmatic rationalism was thereby destroyed.” SKS 19, 325, Not 11:17 / SBL, 360; Kivelä 2013, 31. Climacus tuntuu kannattavan humelaista ajatusta jonka mukaan myös kaikki aprioriseksi *kuviteltu* tieto jumalallisista asioista heijastelee todellisuudessa vain empiirisen aineiston ja mielikuvituksen mielivaltaista yhdistelmää. Niinpä siis se mitä Strauss piti apriorisena tietona, oli todellisuudessa aposteriorista, ja Climacuksen mukaan pohjimmiltaan pakanuutta.

²⁸⁴ SKS 4, 250 / Muruja, 54.

²⁸⁵ SKS 4, 250 / Muruja, 55. Climacuksen mukaan virhe on johtunut siitä, että ymmärrys ei enää tunne itseään, sillä se on yrittänyt tavoittaa Erilaisuutta, mutta Erilaisuus on saanut ymmärryksen sekaisin. SKS 4, 250 / Muruja, 54. Tällä on kytköksiä siihen, miten Kierkegaardin toinen pseudonyymi, Anti-Climacus, kirjoittaa ”epätoivosta tietämättömyytenä omasta itseystään” teoksessa *Kuolemansairaus (Sygdommen til Døden)*, 1849). Ihminen ei välttämättä ole tietoinen tästä epätoivon tilastaan eli itseystään koskevasta tietämättömyydestään. SKS 11, 129 / KS, 35. Eräs tällaisen epätoivon muoto on ”äärettömyyden epätoivo”, jossa on kyse ”äärellisyyden puutteesta”. ”Jokainen inhimillinen eksistenssi, joka uskottelee tullessa tai tahtoo tulla vain äärettömäksi — — [on epätoivoinen]. — — Niinpä äärettömyyden epätoivo on haaveellisuutta, rajallisuuden katoamista.” SKS 11, 146 / KS, 56. Kun tiedon aste kasvaa, tulisi itsetietoisuuden asteen samalla kasvaa, jotta itseys pysyisi tasapainossa. Jos tahto käy haaveelliseksi [eli käsitys rajallisuudesta katoaa], silloin ”[t]ahto ei siis palaa ankarasti itseensä siten, että ollessaan *kauimpana* itsestään (käydessään aikomuksessaan ja päätöksessään suurimmassa määrin äärettömäksi) se olisi samalla *kaikkein lähimpänä* itseään suorittaen sitä äärettömän pientä tehtävän osaa — —”. SKS 11, 147–148 / KS, 57–58. Jos ymmärrys ottaa itselleen äärettömän suuren tavoitteen, silloin sen tulisi myös vastaavalla tasolla tuntea oma rajallisuutensa, jotta tasapaino säilyisi. Ymmärryksen yritys tavoittaa Erilaisuutta on tässä suhteessa ollut liian iso pala.

merkityksensä, koska se saa nyt merkityksensä ihmisyydestä. Tällöin siis ‘erilainen’ ei tässä yhtälössä ole mitenkään saavutettavissa; se ‘supistuu pois’. Niinpä kuvitellussa erilaisuudessa on kyse vain väärinkäsityksestä.

Mutta tällaisesta erilaisuudesta on mahdotonta pitää kiinni. Aina kun sitä yritetään, on pohjimmiltaan kyse perusteettomasta mielivallasta, ja syvälle jumalanpelon uumeniin jää mielettömänä väijymään oikukas perusteettomuus, joka tiedostaa itse tuottaneensa jumalan.²⁸⁶

Climacus viittaa toiseen ns. vasemmistohegeliläiseen ajattelijaan, Ludvig Feuerbachiin, joka myös oli sillä kannalla, että ihminen itse on kristinuskon Jumala. Mutta hän vie tulkintansa vielä pidemmälle kuin Strauss: hänen mukaansa kristinuskossa on kyse vain ihmisen psyykkisten toimintojen projektiosta.²⁸⁷ Ihminen siis on itse tuottanut jumalan.

Muruissa seuraa mielenkiintoinen jakso, jossa Climacus käy dialogia kuvitteellisen keskustelukumppaninsa kanssa Climacuksen tähän mennessä kehittelemästä runosta, siis Absoluuttisesta Paradoksista. Keskustelukumppani sanoo:²⁸⁸

Tiedän hyvin, että sinulla on kummallisia päähänpistoksia, mutta varmaankaan et luule, että ottaisin vakavasti tuollaisen päähänpistoksen, joka on niin kummallinen ja naurettava, ettei sellaista luultavasti ole juolahtanut kenenkään mieleen, ja ennen kaikkea niin mieletön, että *minun pitäisi sulkea mielestäni pois kaikki vanha, voidakseni sitä ajatella.*²⁸⁹

Strauss ja Lessing olivat kritisoineet ajatusta historiallisista tapahtumista kristinuskon perustana sillä, että se edellyttäisi kaikkien metafyyksisten käsitysten ja perustavanlaatuisten jumalan luontoa koskevien ideoiden uudelleenmuotoilemista historiallisen tapahtuman perusteella.²⁹⁰ Tällaisen vaatimuksen keskustelukumppanikin nyt tuntuu torjuvan. Climacuksen vastaus tähän on suorasukainen:

²⁸⁶ SKS 4, 250 / Muruja, 54. Thulstrupin mukaan Climacus viittaa tässä Feuerbachin näkemykseen uskonnosta. Thulstrup 1974, 221, sekä tarkemmin Feuerbachista, Thulstrup 1974, 204–205.

²⁸⁷ Myös Evansin mukaan Climacuksen tekstissä näkyy viittaus Feuerbachin näkemykseen Jumalasta ihmismielen luomuksena. Evans 1992, 71–72. Feuerbachista, Ruokanen 1987, 60.

²⁸⁸ Climacuksen kuvitteellinen keskustelukumppani ilmaantuu aika ajoin esittämään kommentteja. Keskustelukumppanin puheenvuoroon johdatellaan tässä samoin kuin monessa muussakin kohdassa sanoilla: ”Mutta ehkä joku sanoo:”. Tämän ’jonkun’ käsitykset monissa kohdissa muistuttavat erehdyttävän paljon strauslaisia käsityksiä.

²⁸⁹ SKS 4, 251 / Muruja, 55. Kursivointi oma.

²⁹⁰ Strauss kirjoittaa: ”If, however, I have no historical objections to Christ’s resurrection from the dead, must I therefore (dogmatically) hold to be true that precisely this resurrected Christ has been the Son of God? – But now from this historical truth to leap over into an entirely different class of truths and to require me to *reformulate all my metaphysical and moral concepts to conform to it*, and to require me, because I cannot present any believable witness against Christ’s resurrection, to *change all my fundamental ideas of the nature of God accordingly* – if *this* is not *μετάβασις*, then I do not know what Aristotle understood by this word.” Thulstrup 1974, 150–151. Kursivoinnit omia.

Totta kai sinun pitää;²⁹¹ mutta voitko puolustaa haluasi pitää kiinni ennakkokäsityksistä, joita sinulla on mielessäsi, kun toisaalta väität kykeneväsi tarkastelemaan mieltäsi vailla ennakkokäsityksiä?²⁹²

Kristinuskossa on Climacuksen mukaan kyse nimenomaan tästä. Kierkegaard ylistää muistiinpanoissaan Lessingiä siitä, että tämä ainoana on ymmärtänyt mistä kristinuskon ja filosofian suhteessa on kyse.²⁹³ Tämän perusteella olisi mahdollista, että Climacuksen kuvitteellinen keskustelukumppani tässä olisi Lessing eikä Strauss, jonka lainauksista Kierkegaard oli Lessingiä lukenut Muruja kirjoittaessaan.²⁹⁴ Mutta Climacus jatkaa tarttumalla keskustelukumppanin omiin ennakkokäsityksiin, jotka tämä oli puheenvuorossaan myöntänyt ja joita ei tahtonut muuttaa. Missä yhteydessä keskustelukumppani oli toisaalta itse väittänyt olevansa vapaa ennakkokäsityksistä?²⁹⁵

Das Leben Jesu –teoksessaan Strauss oli määritellyt, että Jumala toimii suoraan ainoastaan maailman kokonaisuudessa, mutta vain epäsuorasti eli luonnonlakien kautta sen sisältämissä yksittäisissä objekteissa. Supranaturalistista näkemystä hän kritisoi ennakkokäsityksestä, jonka mukaan Raamatun historian kohdalla Jumala ohittaa nämä luonnonlait ja vaikuttaa suoraan yksittäisten tapahtumien kulkuun. *Itse Strauss painotti, että hänen kriittisellä tutkimuksellaan ei ole ennakkokäsityksiä.*²⁹⁶

²⁹¹ Mikäli ajassa oleva hetki saa ratkaisevan merkityksen, ovat asiat 'toisin' (SKS 4, 222 / Muruja, 13–14), on tapahtunut murtuma eikä ihminen enää voi palata takaisin mieleenpalauttamiseen ja Jumalan tavoittamiseen ajattelun voimalla. SKS 4, 228 / Muruja, 21–22.

²⁹² SKS 4, 251 / Muruja, 55. Kylliäisen mukaan ”vailla ennakkokäsityksiä” oleminen viittaisi Hegeliin. Kylliäinen 2004, 55. Toisaalta Stewartin mukaan Climacus ei varsinaisesti keskusele suoraan Hegelin käsitysten vaan tanskassa esiintyvän hegeliläisyyden kanssa. Stewart 2003, 359–360. Climacuksen tärkeimmät keskustelukumppanit ovat oikeistohegeliläistä kantaa edustava Martensen ja vasemmistohegeliläistä kantaa edustava Strauss.

²⁹³ Pap. V B 1:1–3; Thulstrup 1974, 149.

²⁹⁴ Toisaalta keskustelukumppani oli kannattanut myyttistä, vertauskuvallista kristologiaa.

²⁹⁵ Tässä kohdassa on syytä myös huomata, että Martensen – Climacuksen varsinainen keskusteluosapuoli (oikeisto-)hegeliläisyyden piiristä – ei väittänyt olevansa ”ilman ennakkoodellytyksiä”, vaan hänen mukaansa nimenomaan kristinuskosta löytyi tarpeellinen ennakkoodellytys filosofialle. Schjörting 1982, 187. Niinpä keskustelua ei tässä kohdassa käydy Martensenin esittämien näkemysten kanssa.

²⁹⁶ Strauss kirjoittaa: ”God works directly in the world as a whole, but only indirectly in each individual object in it, through the mediation of his workings in every other individual object, i.e. through the laws of nature.

When we take this view, then the verdict on the historical worth of the biblical history is no different from that considered above. *The miracles* which God works for Moses, Jesus, and through them, are in no way secondary products of his direct work in the whole, but *presuppose a direct influence in the individual object* and, in so far, are in opposition to the usual kind of divine activity in the world. *Now the supernatural view presupposes an exception to this kind of activity, valid only for the sphere of biblical history. That is a presupposition which we with our standpoint (this is the critical research which has no presuppositions – a claim which we make for the present investigation...) cannot share.* Our standpoint allows the same laws to hold sway in every sphere of being and activity; and therefore where a narrative runs contrary to the laws of nature, it must be

Kysymys ennakkokäsityksistä siten paljastaa keskustelukumppanin katsontakannan. Vaikka Strauss korosti, että hänellä ei ole ennakkokäsityksiä, hänen historiallinen tutkimusmenetelmänsä kuitenkin perustui tietynlaiseen spinozalaiseen käsitykseen Jumalasta ja maailmasta. Climacuksen runon vuoksi hän ei sentään tahtisi luopua vanhoista käsityksistään. Niinpä Climacus kritisoi Straussin katsontakantaa siitä, että hän ei havaitse omaa sitoutumistaan ennakkokäsityksiin, vaikka sivulauseessaan tulee ne maininneeksi. Climacus kääntää Straussin esittämän kritiikin häntä itseään vastaan. Mutta tämä ei vielä riitä, vaan Climacus jatkaa sokraattisten kysymystensä esittämistä:

Ja varmaankaan et kiellä sen johdonmukaisuutta, että ymmärrys määriteltään Tuntemattoman Erilaiseksi lopulta joutuu eksyksiin ja sekoittaa erilaisuuden samanlaisuuteen?²⁹⁷

Climacus palaa edellä käsittelemäänsä aiheeseen. Climacus kysyy straussilaiselta keskustelukumppaniltaan, eikö Feuerbach sittenkin ollut oikeassa jumalallisen ja inhimillisen synteestä. Että jos käsitys jumalasta perustuu mielen yritykseen ylittää Absoluuttisen Erilaisuuden raja,²⁹⁸ on mielikuva jumalasta silloin muodostettu perusteettomalla mielivallalla ihmisen omasta erilaisuuden käsityksestä ja silloin on itse tuotettu jumala. Silloinhan ei saavutettu todellista Erilaisuutta. Straussilaisessa kristologiassa ”jumalallisuus” onkin ”ihmisyyden idea”. Niinpä Climacus esittää straussilaiselle keskustelukumppanilleen tämän oman kristologian johtavan feuerbachilaiseen loppupäätelmään: käsitys Jumalasta on muodostettu perusteettomalla mielivallalla ja ihminen on siten itse tuottanut Jumalan. Climacus esittää samankaltaisen päätelmän myös PEJ:ssä:

Mutta se, että olemukseltaan ikuinen tulee olevaksi ajassa, syntyy, kasvaa, kuolee, se merkitsee välirikkoa kaiken ajattelun kanssa. Mutta jos Ikuisen tuleminen aikaan tulkitaan ikuiseksi tulemiseksi, silloin uskonnollinen B lakkautuu; ”kaikki teologia on antropologiaa”, — —²⁹⁹

regarded as unhistorical.” Harris 1973, 42. Harris on lainannut ja kääntänyt kohdan Straussin *Das Leben Jesu* –teoksesta vuoden 1837: LJ, 86–87. Kursivoinnit omia.

²⁹⁷ SKS 4, 251 / Muruja, 55.

²⁹⁸ Climacuksen mukaan ei olennaisesti eroa toisistaan se, onko jonkin ajatuksen keksinyt yksittäinen ajattelija vai ihmisten joukko, saati koko ihmiskunta yhdessä. Kyse on joka tapauksessa ihmisen mielen rajoista. Vrt. SKS 4, 299–300 / Muruja, 126.

²⁹⁹ SKS 7, 526 / PEJ, 584. ”kaikki teologia on antropologiaa” viittaa Ludvig Feuerbachin vuonna 1841 julkaistussa teoksessa *Das Wesen des Christentums* esitettyihin näkemyksiin. Lehtinen 1993, 584.

Uskonnollisuus B viittaa Kierkegaardin eksistenssitasoihin, jossa uskonnollinen taso jakautuu uskonnollisuus A:han, yleiseen uskonnollisuuteen, jota määrittää velvollisuus, ja uskonnollisuus B:hen, joka on inkarnaatio-ilmoituksen varassa oleva kristinuskko. Eksistenssitasoista Kylliäinen 2009, 85–87.

Jos ikuinen Jumala ei olisi tullut yksittäiseksi historialliseksi henkilöksi, silloin Feuerbach todella olisi oikeassa ja puhe jumalasta olisi todellisuudessa vain puhetta ihmisestä itsestään. Silloin sofisti Gorgias, jonka ajatukseen Climacus viittasi kehitellessään argumentaatiota, kenties olisi oikeassa:

Julistus, että “se on Tuntematon, sillä sitä ei voi tuntea ja vaikka sen voisikin tuntea, sitä ei voisi pukea sanoiksi”, määrittää Tuntemattoman aivan oikein rajaksi – —.³⁰⁰

Silloin kenties olisi myös rehellisempää, ettei jumalasta yritettäisi puhua mitään.³⁰¹ Mutta vain siinä tapauksessa, että jumala ei olisi tullut yksittäiseksi ihmiseksi; ja tämä on ollut Climacuksen tähtäyspiste koko ajan. Joko-tai. Joko kristinusko on historiallisesti totta tai sitten se on hölynpölyä, mutta että se olisi *oikeastaan* jotain – sellaista voisi väittää vain joku professori.³⁰²

Mistä sitten absoluuttisessa erilaisuudessa on kyse, jos sitä ei voi tavoittaa ymmärryksen avulla? Climacuksen mukaan ihminen ei voi saada tätä tietoonsa ilman Jumalan apua. Niinpä Climacus kehittelee runoan:

— jos näet jumala on absoluuttisen erilainen kuin ihminen, niin silloin ihminenkin on absoluuttisen erilainen kuin jumala, mutta kuinka voisi ymmärrys käsittää tämän? Tässä näyttäisi edessämme olevan paradoksi. Jo saadakseen tietoonsa, että jumala on Erilainen, ihminen tarvitsee jumalaa, ja nyt hän saa tietää, että jumala on absoluuttisen erilainen kuin hän itse. Mutta absoluuttinen erilaisuus ei voi perustua mihinkään sellaiseen ihmisessä, mistä ihminen saa kiittää jumalaa (sillä sellaisen ansiostahan ihminen on sukua jumalalle). Sen täytyy perustua johonkin sellaiseen, mistä ihminen saa kiittää vain itseään, eli sellaiseen, mihin ihminen itse on syypää. Mitä ihmisen erilaisuus siis on?

Mitäpä muuta kuin syntisyyttä, jos kerran absoluuttisen erilaisuuden on johduttava ihmisestä itsestään. Edellä ilmaisimme tämän niin, että ihminen on epätotuus ja on sitä omasta syystään —. Nyt olemme päätyneet uudemman kerran samaan ajatukseen. Ihmistuntija³⁰³ joutui lähes ymmälle itsensä suhteen, kun hän törmäsi Erilaiseen —. Mitä häneltä sitten puuttui? Tietoisuus syntisyydestään ja sitä hän ei tosiaan olisi voinut kenellekään ihmiselle opettaa tai keneltäkään ihmiseltä oppia, vaan yksin jumalalta — mikäli jumala olisi tahtonut ryhtyä opettajaksi. Mutta sitähan hän tahtoi, niinhän me runoilimme — —.³⁰⁴

³⁰⁰ SKS 4, 249 / Muruja, 53. Tämä pitää paikkansa mitä tulee *ihmisen* kykyihin muodostaa mielikuva Jumalasta. Siten tämä edustaisi Climacuksen kantaa vain siinä tapauksessa, että Jumala *ei* olisi omaksunut palvelijan hahmoa. Vrt. Kylliäisen 2004, 53, alaviite 1: Gorgias: ”siitä olisi mahdoton kertoa toiselle”. Tämä ei ole rinnakkainen kohta Climacuksen suoran tiedottamisen mahdottomuudelle; sisällön kertominen *tiedon* muodossa on mahdotonta, *uskon* muodossa mahdollista.

³⁰¹ Wittgensteinilainen ajattelu on saanut vaikutteita Kierkegaardilta, Lehtinen 1993, 16–17, mutta ainakin johtopäätöksiltään eroaa tästä. Evansin mukaan Climacus on lähempänä kreikkalaisia tai keskiaikaisia filosofi- kuin wittgensteinilaisia kielen ja todellisuuden suhteeseen liittyvissä kysymyksissä. Evans 1992, 122.

³⁰² Yllä esitetty PEJ:n katkelma jatkuu: ”— kristinusko muuttuu eksistenssi-ilmoituksesta kekseliääksi metafyyksiseksi opiksi, joka kuuluu professoreille; uskonnollisuus A sonnustautuu esteettis-metafyyksisiin koristuksiin, jotka eivät kategorioiden kannalta muuta mitään miksikään.” SKS 7, 526 / PEJ, 584.

³⁰³ Climacus viittaa ihmistuntijalla Sokrateeseen, SKS 4, 242 / Muruja, 42–43.

³⁰⁴ SKS 4, 251–252 / Muruja, 56.

Ihmisen kyvyttömyydessä tavoittaa Tuntematonta ei ollut kyse ainoastaan tiedollisesta rajoittuneisuudesta, vaikka siinäkin oli jo osa totuutta. Kyse oli vielä syvemmästä välirikosta Tuntemattoman kanssa. Olennaista on kuitenkin se, että Erilaisuus ei Climacuksen mukaan merkitse sellaista perimmäistä käsittämättömyyttä tai eroa, jonka vuoksi yhteyden saaminen jumalaan ei periaatteessakaan voisi olla mahdollista. Se vain edellyttää aloitetta toiselta puolelta.

Mutta jumalasta on mahdotonta muodostaa mielikuvaa, juuri siitä syystähan jumala omaksui palvelijan hahmon; eikä hahmo ollut mikään valepuku—.³⁰⁵

Ilman ilmoitusta, mikäli jumala ei olisi omaksunut palvelijan hahmoa ja tullut historiaan, Hume, Kant, Feuerbach ja kumppanit olisivat olleet oikeassa: käsitykset jumalasta olisivat vain harhakuvitelmaa ja mielessä tapahtunutta sekaannusta, koska ihmisellä itsellään ei ole kykyä muodostaa jumalasta mielikuvaa.³⁰⁶

Climacuksen mukaan ikuinen Jumala ei voi suoraan olla ihmisen uskon kohteena. Idealistisen lähestymistavan avulla kyetään tosin luomaan Jumalasta *käsitemääritelmiä*, mutta näillä ei kuitenkaan saavuteta kytköstä *historialliseen, tosiasialliseen olemassaoloon*, joka kristinuskon näkökulmasta on olennainen. Tällä alueella filosofian ja kristinuskon virheellinen sekoittuminen on Climacuksen mukaan synnyttänyt väärinkäsityksiä. Empiirisen lähestymistavan alueella esiintyvä ajatus jumalallisen *välittömästä tunnistettavuudesta* kuuluu Climacuksen mukaan pakanuuteen, ei kristinuskoon. Kumpikaan näistä ihmisen omista lähestymistavoista ei Climacuksen mukaan yllä käsittelemään sitä, mitä kristinuskossa tarkoitetaan ikuisella tai jumalallisella.

³⁰⁵ Muruja, 76–77. Feuerbachin mukaan Jumala on pelkästään ihmisen psyykkisten toimintojen projektiio. Ruokanen 1987, 60

³⁰⁶ Samankaltainen argumentaation uskontokriitikoiden kanssa saattoi myös synnyttää väärinkäsityksiä sen suhteen, mikä oli Climacuksen – tai Kierkegaardin – oma kanta, ja mikä oli hänen kirjoitustensa tähtäyspiste. Vuodelta 1849 löytyy muistiinpano, jossa Kierkegaard kirjoittaa: ”On arvatenkin Martensenin vaikutusta, että Fredrikke on tehnyt minusta pelkän psykologin –.” SKS 22, 209: NB12:115. / Lehtinen 2008, 123.

Tämä oli reaktio Fredrika Bremerin kirjoitukseen, jossa tämä oli kirjoittanut: ”Henkevä Martensen valaisee keskeiseltä näkökannaltaan koko olemassaolon piiriä, kaikkia elämän ilmiöitä, kun taas Søren Kierkegaard seisoo kuin Simeon Styliitta yksinäisen pylväänsä päässä katse hellittämättä kiinnitettynä yhteen pisteeseen. Siihen hän suuntaa mikroskooppinsa, sen hän tutkii viimeistä atomia myöten, selvittää perin pohjin sen nopeimmatkin liikkeet, sen sisimmät muutokset, siitä hän pitää puheita, siitä hän kirjoittaa yhä uusia loputtomia sivumääriä. Hänelle kaikki sijaitsee tuossa pisteessä. Mutta tuo piste on – ihmissydän –.” Lehtinen 2008, 123.

Kierkegaardin teosten joukossa kenties juuri *Muruja* valaisee selkeimmin sitä puolta, että hänen tuotantonsa perimmäinen tähtäyspiste ei ollut ”pelkässä psykologiassa”; Muruissa Climacus nimittäin käy rajankäyntiä Feuerbachin kaltaisten ”pelkkien psykologien” kanssa, joiden mukaan myös kristinuskon sisältö voidaan palauttaa pelkkiin mielensisäisiin liikkeisiin.

5. Historiallinen usko

5.1. Historia ja usko – tie eteenpäin?

Kaikki on toisin

David Friedrich Strauss oli *Das Leben Jesu* –teoksessaan painottanut uskon ikuisien totuuksien ja historiallisten tosiseikkojen erottamista toisistaan, toisaalta jotta usko pysyisi koskemattomana, ja toisaalta jotta kriittinen historian tutkimus voisi saada työrauhan.³⁰⁷ Sama erottelu näkyi teoksessa *Die Christliche Glaubenslehre*, jossa Strauss lainasi huomattavia katkelmia Lessingin teoksista tätä aihetta käsitellessään. Straussin jälkimmäisen tekstin äärellä Kierkegaard mitä ilmeisimmin oli saanut ratkaisevan sysäyksensä *Filosofisten murujen* kirjoittamiseen.³⁰⁸ Pseudonymi Johannes Climacus ei kuitenkaan ota annettuna vastaan käsitystä ikuisista uskon totuuksista ja niistä erillisestä historiasta. Pohtiessaan *Muruissa* myöhemmin elävien ihmisten mahdollisuuksia uskoa kristinuskon Absoluuttiseen paradoksiin, inkarnaatioon, Climacus arvioi ajatuskokeen avulla myös väitettä, jonka mukaan paradoksi olisi ikuinen tosiseikka:

Mikäli kyseinen tosiseikka [Faktum] on ikuinen tosiseikka, on jokainen aikakausi sitä yhtä lähellä; mutta, ja tätä on syytä korostaa, ei uskonsa ansiosta; sillä usko ja historiallisuus vastaavat kaikessa toisiaan, ja niin muodoin käytänkin sanaa ‘tosiseikka’ tässä jossain määrin väärin, sillä oikeastaan se kuuluu vain historialliseen yhteyteen.³⁰⁹

Ikuiset totuudet eivät Climacuksen mukaan lähtökohtaisesti ole uskon totuuksia, ja samoin myöskään ‘tosiseikat’ eivät varsinaisesti kuulu ikuisten totuuksien alueeseen. Yksinkertainen kaavio havainnollistaa asiaa:

Strauss	Historialliset tosiseikat	Ikuiset uskon totuudet
Climacus	Historialliset tosiseikat	Ikuinen Totuus

Climacuksen keskeinen väite on, että usko ei lähtökohtaisesti kuulu kaavion oikeanpuoleiseen sarakkeeseen vaan vasemmanpuoleiseen. Liian suoraviivainen käsitys *ikuisesta* uskon kohteena on ollut seurausta filosofian ja kristinuskon vääränlaisesta sekoittumisesta keskenään – se on ollut väärinkäsitys.

³⁰⁷ Ruokanen 1987, 56.

³⁰⁸ Thulstrup 1974, 149–151.

³⁰⁹ SKS 4, 296–297 / Muruja, 122.

Climacus arvostaa Sokratesta ja sokraattista ajattelua sen vuoksi että siinä pitäydytään absoluuttisissa erotteluissa eikä sekoiteta asioita keskenään. Kun Sokrates on sitä mieltä, että luonnontiede ei sovi ihmisille, hän on vain johdonmukainen omalle lähtökohdalleen, jonka mukaan pre-eksistentille sielulle on tarjolla absoluuttista tietoa mieleenpalauttamisen kautta. Sen vuoksi luonnontieteisiin kuuluva epävarmuus tekee niistä toisarvoisia. Miksi askarrella satunnaisuuksien kanssa, jos absoluuttinen on tarjolla? Sokrates filosofoi aina absoluuttisesti eikä sekoita ideaalista todellisuutta tosiasialliseen, historialliseen olemassaoloon.³¹⁰

Sama näkyy Sokrateen jumalakäsityksessä. Sokrateella oli omasta näkökulmastaan käsin välitöntä tietoa Jumalan olemassaolosta. Taas Sokrates on johdonmukainen ja keskittyy vain varmoihin järjen totuuksiin eikä epämääräiseen historialliseen olemassaoloon. Sokrateen mukaa Jumalan olemassaolo ei ole lainkaan historiallista olemassaoloa vaan ideaalista olemassaoloa.³¹¹ Hyvä dialektikko tekee absoluuttiset erottelut eikä sekoita asioita keskenään.³¹²

Mutta jos sokraattinen lähtökohta onkin virheellinen ja ihminen onkin runon mukaisesti luotu, silloin kaikki kuvitelmat absoluuttisen tiedon alueella etenemisestä ovat harhakuvitelmaa. Climacus käsitteli rationalistis-idealisticalla alueella sekä historiallista tietoa että Jumalan olemassaoloa käsitteleviä kysymyksiä. Molemmissa kysymyksissä virhe tapahtui silloin, kun deduktiivisen välttämättömiä ideoita yritettiin soveltaa tosiasialliseen olemiseen, siis historiallisen todellisuuden alueelle. Historian kohdalla aristoteelisten käsitteiden analysointi osoitti, että välttämätön ei koskaan voi tulla olevaksi, koska välttämätön ja mahdollisen sulkevat toisensa pois ja olevaksi tuleminen on mahdollisuuden muuttumista todellisuudeksi. Jumalan kohdalla kyse oli käsittemääritelmästä, ideaalisuuden kehittelemisestä, jota ei onnistuttu punomaan yhteen tosiasiallisen olemisen kanssa. Lisäksi silloin kun ideaalisuuden alueella yritettiin ylittää Absoluuttisen Erilaisuuden raja, ei itse asiassa pysyttykään enää ideaalisuuden ja deduktion alueella vaan sen sijaan, kenties itse sitä tiedostamatta, Erilaisuuden idea muodostettiin mielivaltaisella induktiolla mielikuvituksen tuotteista ja käsillä olevista asioista. Muodostettu mielikuva ei kuvannut ikuista Jumalaa vaan ihmisen psykologisia toimintoja – mieli oli siis itse luonut jumalan.

³¹⁰ SKS 4, 220 / Muruja, 10–11.

³¹¹ SKS 4, 285–286 / Muruja, 107.

³¹² SKS 4, 304 / Muruja, 133.

Tällainen mielikuva ei millään tasolla kuulunut ikuisen puolelle, vaan se jäi maailmansisäisten ja jopa mielensisäisten ilmiöiden piiriin; se ei siten kertonut mitään todellisesta Erilaisuudesta vaan ainoastaan ihmisestä itsestään. Tällainen käsitys ei Climacuksen mukaan yltänyt ilmoituksen käsitteeseen,³¹³ koska siinä pysyttiin immanentin piirissä.³¹⁴

Ikuisien totuuksien alue ei siis ole uskon alue, koska kristillisen näkemyksen mukaan ihmisen uskolla ei ole pääsyä sinne vaan se on tavoittamattomissa. Sokraattisen näkemyksen mukaan taas ikuiset totuudet sen sijaan ovat tiedon, eivät uskon kohteita.³¹⁵ Kummassakaan tapauksessa uskolla ja ikuisilla totuuksilla ei ollut yhteistä kosketuspintaa.

Climacuksen panos filosofian alueella: 'Murunen filosofiaa'

Rationalistis-idealisticella alueella eteneminen näyttäisi Climacuksella muotoutuvan hyvin samankaltaiseksi kuin se oli David Humella: sen alueeseen kuuluvat lähinnä matemaatiikka ja looginen päättely. Climacuksen mukaan siihen mitä ilmeisimmin kuuluvat muodollisten päätelmien säännöt: vain järjen välittömistä totuuksista vain deduktiivinen päätelmä, jolla saavutetaan tietoa; vain välittömistä aistihavainnoista vain induktiivinen "pätelmä" jolla saavutetaan uskomuksia ja todennäköisyyksiä.³¹⁶ Induktio ei varsinaisesti ole muodollinen päätelmä koska sillä ei saavuteta muodollisen varmaa tietoa. Olennaista on huomata se, että kausaalisuhteen deduktiivisen välttämättömyyden kieltäminen ei oikeastaan ole tosiasiallista olemista vaan ihmismieltä koskeva väite: ihmismielellä ei ole suoraa pääsyä tosiasiallisen tapahtumisen taustalla vaikuttaviin syihin, joten sen vuoksi tällä alueella joudutaan tyytymään induktiivisiin yleistyksiin. Siten kausaalisuhteen kritiikki ei tee ylitystä järjen välittömien totuuksien alueelta empiiriselle puolelle vaan nimenomaan kritisoi tällaisia ylitysyriytyksiä. Climacuksen tekemässä kolmiosaisessa loppupäätelmässä todetaankin, että filosofia on olemassa vain ajattelulle.³¹⁷ Kausaalisuhteen kritiikki täyttää tämän filosofialle annetun määritelmän.

³¹³ SKS 4, 220 / Muruja, 11.

³¹⁴ SKS 4, 280, 292 / Muruja, 98, 116.

³¹⁵ Tämän vuoksi Sokrates ei arvostanut luonnontieteitä vaan pysyi filosofoinnissa: hän ei tahtonut olla tekemisissä uskomusten vaan absoluuttisen tiedon kanssa. SKS 4, 220 / Muruja, 10–11.

³¹⁶ SKS 4, 283 / Muruja, 103.

³¹⁷ Tämän vuoksi filosofia ei voi tarjota historiallista lähtökohtaa ikuiselle autuudelle ylittämättä omaa toimialuettaan. SKS 4, 305 / Muruja, 134–135.

Vaikuttaa siltä, että Climacuksen mukaan kristillisestä näkökulmasta käsin (ei pre-eksistenssiä) tosiasiallisen olemassaolon kannalta merkittävää pätevää filosofiaa onkin oikeastaan vain tämä yksi murunen joka kuuluu: tosiasiallisen olemassaolon alueella ei ole deduktiivisia varmuuksia. Tämä avaa myös mielenkiintoisen näkökulman Murujen nimeen. Kokonaisuudessaan nimi kuului: Filosofisia muruja *tai* murunen filosofiaa.³¹⁸ Tämä noudattaa Kierkegaardille tyypillistä joko-tai –jaottelua. Tavallisesti tähän teokseen viitataan pelkällä alkuosalla, vaikka vaikuttaa siltä, että Climacuksen (tai ainakin Kierkegaardin) varsinainen tähtäyspiste oli jälkiosassa. Murujen lopussa lukijan osaksi jää valitseminen sokraattisen tai kristillisen näkemyksen välillä, mutta “Sokratesta pidemmälle” menevää uusinta filosofiaa ei pidetä järkevänä vaihtoehtona:

Mutta se, että mennään pidemmälle kuin Sokrates, vaikka sanotaankin olennaisesti vain samaa kuin hän, muuttui alkuunkaan niin hyvin, se ei ainakaan ole sokraattista.³¹⁹

Sokraattisessa näkemyksessä oletetaan sielun pre-eksistenssi ja sen vuoksi pätevää filosofiaa on huomattavasti enemmän, “filosofisia muruja” monikossa, kun kristillisestä lähtökohdasta käsin jäljelle jää vain yksi kriittinen huomio, “murunen filosofia”. Nämä molemmat ovat silti hyviä vaihtoehtoja verrattuna uusimpaan filosofiaan, jossa mediaation avulla käsitetään kaikki.

PEJ:ssa Climacus palaa käsittelemään Muruja koskenutta kirja-arvostelua, ja tässä yhteydessä hän avaa kirjan tarkoitusta. Muruja on kirjoitettu ihmisille, jotka tietävät liikaa. Climacus käyttää vertauskuvaa miehestä jonka suu on niin täynnä ruokaa että tämä ei enää pysty syömään vaan on nälkäkuoleman vaarassa. Oikea tapa auttaa on ottaa hieman ruokaa pois hänen suustaan, jotta hän pystyy syömään. Sama tilanne on ihmisellä, joka tietää paljon mutta jonka tieto on hänelle merkityksetöntä.³²⁰ Niinpä Murujen tarkoituksena on osoittaa uuden spekulatiivisen filosofian virheellisyys: siinä tarjoillaan suun täydeltä

³¹⁸ SKS 4, 213 / Muruja, 1. Kylläinen on suomentanut tämän muotoon ”Filosofisia muruja eli murunen filosofiaa”. Alkuperäinen tanskankielinen nimi on ”Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi”. Nimen ei ole tarkoitus olla tautologia, kuten suomennos antaisi ymmärtää, vaan vaihtoehtojen esittely: ’enten-eller’. Toisaalta suomennoksessa käytetty sana ’eli’ kattaa vanhahtavassa merkityksessään myös merkityksen ’tai’ ja siten se kattaa laajemmin sanan ’eller’ vaihtoehtoja. Sanan nykymerkityksessä painotus kuitenkin ohjaa nimen ymmärtämistä enemmän tautologian kuin vaihtoehtojen suuntaan.

³¹⁹ SKS 4, 306 / Muruja, 136.

³²⁰ SKS 7, 249 / PEJ, 281–282. Aihetta Climacus käsittelee alaviitteessä. Hong et al:n mukaan kyseinen kohta tarjoaa parhaan mahdollisen tiivistyksen *Murujen* muodosta, sisällöstä ja tarkoituksesta. Hong et al 1985, xx. Mielenkiintoista on myös, että Hong et al. näkee Muruissa ja PEJ:ssa läsnä olevan yrityksen *vaikuttaa* liian helpoista pidettyjä asioita jollain tavalla verrannollisena David Hume’n *A Treatise of Human Nature* –teoksen motiiveille. Kaikki nämä teokset jäivät omaksi aikanaan kirjakauppojen hyllyille ja vasta myöhemmät sukupolvet löysivät ne. Tähän samaan sarjaan kuuluu myös *De Omnibus dubitandum est*. Hong et al. 1985, xxii.

merkityksetöntä tietoa. Sen sijaan Climacus antaa valittavaksi joko filosofisia muruja sokraattisen katsontakannan muodossa tai yhden murusen filosofiaa kristillisen runon mukana – niissä on annosteltu sopiva määrä tietoa ihmiselle pureksittavaksi.³²¹

Climacus viittaa omaan “muruseensa filosofiaa” yksikkömuodossa myös PEJ:ssä. Kohdassa vastakkain ovat spekulantin, eli ilmeisesti Martensenin, käsitys kristinuskosta ja toisaalta varsinainen kristinuskko, joka on järjelle pahennus.³²² Martensen oli mediaationsa avulla pyrkinyt saattamaan kristinuskon ja filosofian sopusointuun keskenään, kun taas Climacus korostaa kristinuskon olevan filosofian saavuttamattomissa. On ainoastaan yksi murunen filosofiaa, joka saattaisi auttaa todellisen kristinuskon omaksumisessa – havahduttamalla:

Olisikin outoa, jos merkityksettömyydessäni onnistuisin tekemään sen, missä edes kristinuskko ei onnistunut: herättämään spekulantin intohimon. Jos niin tapahtuisi saisi vähäinen filosofiani [min Smule Philosophie] merkityksen, josta viimeksi olisin uskaltanut uneksia.³²³

Climacus kritisoi spekulatiota siitä, että siinä ymmärrys kasvaa liian suureksi;³²⁴ spekulantti ainakin kuvittelee ymmärrettävänsä paljon. Climacuksen ‘murusen’ tehtävä sen sijaan on negatiivinen, sen tarkoituksena on osoittaa uudenaikaisen spekulatiion perustuvan käsitesekaannuksiin ja virheellisiin päätelmiin.³²⁵

Kristillisen katsontakannan mukaan ainoa ihmiselle jäävä osa on epävarman näkyvän maailman alueella toimiminen. Tällöinkin absoluuttisten erotteluiden tekeminen on tärkeää. Suurikaan todennäköisyys ei käy absoluuttisesta varmuudesta. Siksi empiirisellä alueella ei voi edetä deduktiivisesti.

5.2. ‘Hetki’ saa ratkaisevan merkityksen

Climacuksen mukaan kristinuskossa kaikki on toisin kuin filosofialähtöisessä ajattelussa – koska ‘Hetki’, *Øieblikket*, saa ratkaisevan merkityksen. Tämä hetki

³²¹ Samankaltainen jaottelu pienempään ja jokseenkin suurempaan määrään filosofiaa vaikuttaa olevan läsnä myös Murujen esipuheen lopussa. Climacus kirjoittaa: ”– vain siten voin palvella ajatusta, minä jolla ei ole tarjottavanani oppineisuutta kuin ‘hyvä jos yhden drakhman, saati sitten suuren, 50 drakhman arvoisen luentokurssin verran’ (*Kratylos*).” SKS 4, 217 / Muruja, 7.

³²² SKS 7, 208–209 / PEJ, 235–236.

³²³ SKS 7, 209 / PEJ, 236. ”Min Smule Philosophie”, minun muruseni filosofiaa; vrt. Murujen nimi: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie*.

³²⁴ SKS 7, 209 / PEJ, 235.

³²⁵ Vrt. PEJ:n motto, Platonin *Hippias Major*, § 204. A; SKS 7, 8 / PEJ, 5. Lehtisellä esillä olevan Marja Itkonen-Kailan käännöksen mukaan kyse on keskustelun pilkkoutumisesta palasiksi, pieneksi silpuksi. Lehtinen 1993, 636. ’των λόγων’ voidaan kuitenkin ‘keskustelun’ sijaan kääntää myös ‘argumentaatioksi’ tai ‘järkeilyksi’. ’λόγος’: Montanari 2015, 1249–1251. Climacus ei kirjoita niinkään keskustelun hajoamisesta vaan argumentaation ja järkeilyn rajojen löytämisestä.

merkitsee sitä, että historiallinen ja ikuinen eivät jää toistensa ulkopuolelle.³²⁶ Sellaisena hetken käsite on vastalause straussilaisen kristologian pohjalta löytyvälle erottelulle historiallisen ja ikuisen välillä. Silloin ikuinen voidaan tavoittaa vain historiallisena. Muruissa Climacus nostaa esiin kaksi vaihtoehtoista tapaa, joilla yhteys Jumalan ja ihmisen, ikuisen ja historiallisen, välillä voisi muodostua siinä tapauksessa, että hetki on saanut ratkaisevan merkityksen. Miten Jumala voisi toimia ihmisen opettajana? Ensimmäinen tapa on oppilaan ylentäminen Jumalan luokse,³²⁷ toinen tapa on Jumalan itsensä alentaminen ja näyttäytyminen palvelijan hahmossa.³²⁸ Ensimmäinen tapa, ihmisen ylentäminen, viittaa Martensenin kannattamaan teonomia-käsitykseen, jonka mukaan Jumalan armo kohottaa ihmisen ja antaa jumalallisen näkökulman. Jälkimmäinen tapa vastaa perinteistä kristillistä käsitystä inkarnaatiosta ja Climacuksen Absoluuttista paradoksia. Siihen luodaan katsaus seuraavassa alaluvussa.

Absoluuttinen Paradoksi historiallisena tosiseikkana

Paradoksi on eräs Climacuksen keskeisimmistä käsitteistä Muruissa. Absoluuttisessa paradoksissa ei ole kyse vain jostain yleisestä filosofisesta periaatteesta, jota Climacus kannattaisi, vaan sillä viitataan yksittäiseen ja ainutkertaiseen historialliseen tosiseikkaan, kristinuskon käsitykseen inkarnaatiosta.³²⁹ Climacus esittää ensin muka itse keksineensä sen runossaan, mutta lopulta myöntää lainanneensa sen Uuden testamentin historiallisesta selonteosta.³³⁰ Paradoksi on siinä, että jumala on näyttäytynyt ihmisten maailmassa palvelijan hahmossa. Monessa kohdassa Climacus tähdentää sitä, että tuo palvelijan hahmo ei ole pelkkä päällysvaate, vaan ”jumalan tosi hahmo”.³³¹ Ihmisten kannalta paradoksin ristiriitaisuus tulee esiin siinä, että palvelijan hahmon vuoksi ihmiset eivät voi välittömästi tunnistaa jumalaa vaan silmillään näkevät vain palvelijan hahmon.³³²

³²⁶ SKS 4, 222, 226 / Muruja, 13–14, 20; erityisesti myös SKS 4, 262 / Muruja, 73: ”Niin kauan kuin ikuinen ja historiallinen jäävät toistensa ulkopuolelle, jää historiallinen pelkäksi herätteeksi.”

³²⁷ SKS 4, 235–236 / Muruja, 31–33.

³²⁸ SKS 4, 237–238 / Muruja, 34–36.

³²⁹ Paradoksaalisuudesta puhutaan kyllä myös yleisenä periaatteena, mutta varsinainen ’Absoluuttinen Paradoksi’ tarkoittaa hänelle yhtä tiettyä ”tosiseikkaa”. Paradoksiin liittyvä usko erityisessä mielessä voi esiintyä ”vain yhden suhteen yhteydessä”. SKS 4, 285 / Muruja, 107.

³³⁰ Ks. ’runon’ alkuperästä SKS 4, 241–242 / Muruja 40–42.

³³¹ SKS 4, 238–239 / Muruja, 36–37.

³³² 258–259, 264–265 / Muruja, 67; 76. Ihmisen ei kuitenkaan ole edes tarpeen ymmärtää paradoksia, vaan se, *että* kysessä on paradoksi. Tällöin ”ymmärrys astuu syrjään” eli ymmärrys tunnistaa omat rajansa, ja paradoksi käsitetään uskon avulla. SKS 4, 261 / Muruja 71.

Palaamme nyt takaisin runoomme ja oletukseemme, että jumala on ollut. Yksinkertaisen historiallisen seikan suhteen on niin, ettei se voi esiintyä välittömässä aistihavainnossa ja tiedossa historiallisena, ei aikalaiselle eikä myöhemmin elävällekkään.³³³ Historiallisella tosiseikalla, josta runomme kertoo, on kuitenkin aivan oma luonteensa, se kun ei ole yksinkertainen historiallinen tosiseikka, vaan sisäiseen ristiriitaan perustuva –³³⁴

Käsitteen ‘historiallinen tosiseikka’ voisi nopeasti tarkasteltuna luulla viittaavan tietoon ja tiedon kohteeseen, mutta kuten luvussa *Historiallisen tiedon mahdollisuus ja uskon elementti* todettiin, Climacuksen tarkoituksena on osoittaa, että historiallisuuden luonteesta johtuen nimenomaan historialliset tosiseikat ovat aina uskon kohteita eivätkä milloinkaan tiedon kohteita. Tämä koskee yhtä hyvin tavanomaisia historiallisia tosiseikkoja kuin nyt käsiteltävänä olevaa erityistapaustakin. Evans kiinnittää huomiota siihen, että Climacuksen esittämä usko siinä yleisessä mielessä, jossa se kohdistuu kaikkeen olevaksi tulleeeseen, sisältyy osana siihen kokonaisuuteen mitä Hume kutsui ‘tosiseikkojen’ käsittämiseksi (cognition of ‘matters of fact’).³³⁵ Mielenkiintoiseksi Climacuksen käyttämän sanavalinnan ‘tosiseikka’ tekeekin se, että Humeen jaottelussa aistihavaintojen ja tottumuksen perusteella yleistetyt uskomukset koskivat nimenomaan ‘tosiseikkoja’ (‘matters of fact’), erotuksena järjen välttämättömistä totuuksista.³³⁶ Kummankaan ajattelijan mukaan tosiseikka ei siten voi olla absoluuttisen tietämisen kohteena.

Silti sekin on historiallinen tosiseikka [et historisk Faktum] ja sellaisena olemassa yksin uskolle. Usko tarkoittaa tässä

ensinnäkin sitä, mitä se yksinkertaisesti ja yleisesti tarkoittaa, suhdetta historialliseen;

mutta sana “usko” täytyy tässä ymmärtää lisäksi aivan poikkeuksellisessa merkityksessä, sellaisessa, jossa se voi esiintyä – vain yhden suhteen yhteydessä.³³⁷

Samoin kuin paradoksi on erityistapaus historiallisten tosiseikkojen joukossa, niin myös siihen kohdistuva usko on luonteeltaan poikkeuksellinen erityistapaus. Onkin tärkeää huomata, että Climacuksen kehitlemä ja Muruissa esittelemä argumentaatio on nimenomaan räätälöity paradoksia eli kristologiaa varten, eikä siitä sellaisenaan voi tehdä jotain Kierkegaardin yleistä filosofista periaatetta. Paradoksiin kohdistuva usko on siis erityistapaus, mutta sen taustalla ja pohjalla on silti usko historialliseen, tavanomaisessa merkityksessä. Vaikka on tärkeää huomata Climacuksen erottelu uskoon yleisessä mielessä ja toisaalta kristilliseen

³³³ Tämä johtuu siitä, kuten edellä todettiin, että historiallisena siihen sisältyy uskon elementti eikä se siksi voi olla varman ja välittömän tiedon kohteena.

³³⁴ SKS 4, 285 / Muruja, 106–107. *historiallinen tosiseikka*, tansk. ‘historisk Faktum’

³³⁵ Evans 1992, 120; välittömän aistihavainnon ja tiedon suhteesta Humeen lisää s. 132.

³³⁶ Slavov 2011, 102–103; 107.

³³⁷ SKS 4, 285 / Muruja, 107.

uskoon erityisessä paradoksiin liittyvässä mielessä, Evans painottaa sitä, että uskomisen historialliseen tosiseikkaan yleisessä mielessä kuuluu komponenttina myös erityiseen paradoksi-uskoon, koska paradoksi merkitsee juuri sitä että Jumala on ollut historiassa.³³⁸

Paradoksin erityisluonne ei siten kumoa sen luonnetta historiallisena tosiseikkana, vaan pikemminkin ottaa haltuunsa ja sulkee sisäänsä historiallisuuden tavanomaisessa merkityksessä.

Historiallista (aikalaiselle) on se, että jumala *on tullut olevaksi*, (myöhemmin elävälle) se, että jumala on kerran ollut läsnä *tultuaan olevaksi*. Mutta juuri tähän sisältyy ristiriita. Siksi kukaan ei voi välittömästi tulla tämän historiallisen tosiseikan aikalaiseksi (ks. edellä); sen sijaan kyseinen tosiseikka on uskon kohde, sillä siihen sisältyy olevaksi tuleminen.³³⁹

Paradoksin ristiriita on siinä, että ikuisten totuuksien alueelle kuuluvat jumalaa koskevat asiat eivät jääkään alueelleen, vaan tulevat historialliseksi tosiseikaksi:

Kyse ei tässä ole totuudesta, vaan siitä, hyväksytäänkö se seikka, että jumala on tullut olevaksi; mikäli hyväksytään, merkitsee se jumalan ikuisen olemuksen saattamista olevaksi tulemisen dialektisten määreiden piiriin.³⁴⁰

Vastakkain ovat siis ikuinen totuus ja historiallinen tosiseikka. Climacus ei väitä, etteikö inkarnaatio olisi totta; sehän nimenomaan on muuttunut todellisuudeksi eli toteutunut. Kysymystä jumalasta inkarnaatiossa ei kuitenkaan pidä käsitellä ikuisia totuuksia koskevien lähestymistapojen avulla vaan historiallisia tosiseikkoja koskevilla lähestymistavoilla. Historiaa koskeva lähestymistapa on usko, koska kuten aikaisemmin on todettu, olevaksi tulemistä ei voi välittömästi havaita eikä olevaksi tulemisella siksi voi olla välittömiä aikalaisia, eli henkilöitä, joilla on välitöntä (aisti)tietoa olevaksi tulemisesta.

Kukaan ei ole sen välitön aikalainen, sillä se on historiallinen ensimmäisessä asteessa (usko yleisessä merkityksessä);

kukaan ei ole sen välitön aikalainen toisessa asteessa, sillä se perustuu ristiriitaan (usko poikkeuksellisessa merkityksessä).³⁴¹

Paradoksilla historiallisena tosiseikkana ei voi olla välittömiä aikalaisia ensinnäkään sen vuoksi, että historiallisuutta ei lainkaan voi havaita välittömästi, yleensä havaita voi ainoastaan sen *mikä* on tullut historialliseksi. Toiseksi, tässä poikkeustapauksessa ei voida välittömästi havaita edes sitä, *joka* on tullut

³³⁸ Evans 1992, 120. Evans esittää jopa, että kaikki se, mikä voidaan sanoa uskosta yleisessä mielessä, voidaan sanoa myös uskosta erityisessä mielessä. Evans 1992, 120. Yleisen ja erityisen uskon välillä on kuitenkin huomattava se ero, että jokapäiväiseen elämään liittyvissä asioissa yleisluontoinen usko nojautuu todennäköisyyteen, totunnaisuuteen tai tapaan, kun taas erityisen uskon tapauksessa todennäköisyyslaskelman tekemisestä pidättäydytään, pysytään *in suspensio*.

³³⁹ SKS 4, 286 / Muruja, 107.

³⁴⁰ SKS 4, 286 / Muruja, 107. Määreet: *mahdollisuuden* muuttuminen *todellisuudeksi*.

³⁴¹ SKS 4, 286 / Muruja, 107–108.

historialliseksi, koska paradoksissa historialliseksi on tullut Jumala palvelijan hahmossa, mutta välittömästi voidaan havaita vain palvelijan hahmo.

Samaan aikaan elävälle havaitsijalle paradoksin ristiriita tulee terävänä esiin juuri palvelijan hahmon todellisuudessa:

Aikalainen, ja vain hän, voi mennä opettajan luokse ja tarkastella häntä. Mutta uskaltaako hän sitten myös uskoa omia silmiään? Kyllä, miksipä ei, mutta uskaltaako hän sen johdosta myös uskoa olevansa opetuslapsi? Ei suinkaan, jos hän uskoo omia silmiään, silloin hän tulee nimenomaan petetyksi; sillä jumalahan ei ole välittömästi tunnistettavissa.³⁴²

Aikalaisen saama etu opettajan välittömästä näkemisestä on siis Climacuksen mukaan hyvin kyseenalainen etu, koska se tekee ristiriidan hänelle niin kouriintuntuvaksi. Välitön aistihavainto ei tavoita jumalaa, vaan se nimenomaan tavoittaa jotain muuta: opettajan pelkän palvelijan hahmon. Tässä ollaan ikään kuin lähellä tilannetta, jossa aikalainen havaitsee, että jumalaa ei ole läsnä – mutta tämä menisi kuitenkin liian pitkälle, se olisi johtopäätöksen tekemistä aistihavainnon pohjalta eikä enää välitöntä havaitsemista. Negatiivinenkin johtopäätös nimittäin olisi jumalaa koskeva johtopäätös.³⁴³ Tämä omien silmien *uskominen* siis pettäisi aikalaisen, eivät itse silmät. Ero vaikuttaa pieneltä mutta se on merkittävä – ja eräs niistä seikoista, joiden vuoksi Climacusta ei voi pitää irrationaalisena fideistinä.³⁴⁴ Kysymys on havainnon, tiedon ja uskon tarkasta erottamisesta.

Kysymystä Jumalan välittömästi havaittavaksi tulemisesta oli käsitelty myös David Strauss. *Das Leben Jesu* –teoksessaan hän kirjoittaa:

Keskeinen osatekijä kaikissa uskonnollisissa lähteissä on ajatus pyhästä historiasta, tapahtumasta, jossa jumalallinen astuu välittömästi inhimilliseen, ideat näyttäytyvät välittömästi ruumiillistuneina. – Jumalallinen ei ole voinut tapahtua siten, tai sitten tapahtunut ei ole voinut olla jumalallista –.³⁴⁵

Climacus on Straussin kanssa samaa mieltä siitä, että jumalallinen ei voi olla välittömästi läsnä inhimillisessä, mutta eroaa siinä, että hänen mukaansa

³⁴² SKS 4, 264–265 / Muruja, 76.

³⁴³ Climacuksen ihanteena ovat antiikin skeptikot: ”Epäilijä ei näin ollen päädy minkäänlaiseen tulokseen, ei edes negatiiviseen (sillä sekin merkitsisi tiedon vahvistamista), vaan hillitsee itsensä tahtonsa avulla ja pidättäytyy – – kaikista johtopäätöksistä.” SKS 4, 283 / Muruja, 104.

³⁴⁴ ”Mutta onko tällainen paradoksi sitten ajateltavissa?” – Ymmärrys kohtaa rajansa, mutta tämä ei koidu paradoksin vaan ymmärryksen häviöksi. SKS 4, 252 / Muruja, 57. Vrt. myöhemmin käsiteltävä hegeliläinen ajatus paradoksin naturalisoitumisesta, joka on ”hölynpölyä”, ”sekaannus”, ”sotku” ja ”satumainen kummajainen”, SKS 4, 293–295 / Muruja, 117–119.

³⁴⁵ Ruokanen 1987, 55. Ruokanen on suomentanut lainauksen teoksesta LJ, 2.

myöskään kausaalisuhde, luonnonlaki ja historiallinen eivät ole välittömästi läsnä.

Nämä kaikki edellyttävät uskoa.³⁴⁶

Siinä määrin kuin se, mikä uskon voimasta tulee historialliseksi ja historiallisena tulee uskon kohteeksi (nämä vastaavat toisiaan), on välittömästi olemassa ja välittömästi käsitettävissä, se ei petä. Aikalainen käyttäköön siis kaikin mokomin silmiään jne., mutta johtopäätöksiä tehdessään hänen on syytä pitää varansa.³⁴⁷

Välittömästi voidaan havaita vain palvelijan hahmo, eikä tämä itsessään petä.

Mutta sen johtopäätöksen tekeminen, että välittömään havaintoon mahtuu koko todellisuus, olisi harhaan menemistä. Välittömästi havaittava palvelijan hahmo kuitenkin on jumalan tosi hahmo, vaikka tämä jumalallisuus jää uskon varaan.

Palvelijan hahmo ei näet ollut mikään valepuku, ja kun jumala kaikkivoivalla päätöksellään, joka on kuin hänen rakkautensa, tahtoo olla kaikkein vähäisimmän vertainen,

älköön kukaan majatalonpitäjä tai filosofian professori kuvitelko, että vaikei jumala tahtoisi edellytystä hänelle antaaakaan, hän olisi sittenkin niin ketterä kaveri, että huomaisi jotakin.³⁴⁸

Usko erityisessä mielessä vaatii aina jumalalta saadun edellytyksen uskoon, koska usko kohdistuu paradoksin ristiriitaan, siihen että todellinen palvelijan hahmo on jumalan tosi hahmo. Jumala tulee palvelijan hahmoon niin täydellisesti ja todellisesti, ettei kukaan voi ilman erityistä edellytystä tunnistaa häntä.

Ilman edellytystä olevalle aikalaiselle opettajan ulkoisella hahmolla ei ole mitään merkittävää vaikutusta, lukuun ottamatta sitä, että hän saattaa tulla petetyksi, mikäli uskoo silmiään. Edellytyksen saaneella opetuslapsella on toisin:

Mutta opetuslapselle opettajan ulkoisella hahmolla –³⁴⁹ on merkitystä. Sitä opetuslapsi on katsellut, sitä käsin kosketanut.³⁵⁰

³⁴⁶ Kausaalisuhteesta, SKS 4, 283 / Muruja 103: ”– välittömästi en voi aistia tai tietää, että se minkä välittömästi aistin tai tiedän on vaikutus, sillä välittömästi se vain on. Että se on vaikutus, sen minä uskon; –”.

Jumalasta, SKS 4, 290–291 / Muruja 113: ”– kaikki puhe jumalan maallisesta suurenmoisuudesta (kun hän kerran esiintyi vain palvelijan hahmossa – yksittäisenä ihmisenä, yhtenä meistä – pahennuksen aiheena), hänen välittömästä jumalallisuudestaan (kun kerran jumalallisuus ei ole välitön määre ja kun kerran opettajan täytyi ensin synnyttää oppilaassa kaikkein syvin itsetietoisuus, tietoisuus syntisyystä, jotta tällä olisi ollut edellytys ymmärtää), hänen tekojensa välittömästä ihmeellisyydestä (kun kerran ihme ei ole olemassa välittömästi, vaan yksin uskolle, sillä se, joka ei usko, ei voi ylipäänsä nähdä ihmettä) on tässä kuten kaikissa tapauksissa hölynpölyä, yritys pitää harkinta loipottelyn avulla.”

Climacuksella ’välittömyys’ merkitsee hieman eri asiaa kuin Straussille; Straussin mukaan Jumala toimi yksittäisissä tapahtumissa ainoastaan välittävien syiden, luonnonlakien, välityksellä, ei koskaan suoraan tai välittömästi. LJ, 86–87; Harris 1973, 42. Strauss siis tarkoittaa jumalallisen välitöntä läsnäoloa, ilman välittäviä luonnonlakeja, Climacus sen sijaan jumalallisen välitöntä havaitsemista. Jumalallisen välitön havaittavuus olisi Climacuksen mukaan pakanuutta.

Kierkegaard toisaalta tunsikin Spinozan yhteydestä Straussin näkemyksiä vastaavan käsityksen ”välittävistä syistä”, joten kenties kyseessä on runollinen sanaleikki sanan ’välitön’ eri merkityksillä. Climacus esittää, mikä on oikea tapa ymmärtää kysymys.

³⁴⁷ SKS 4, 282 / Muruja, 102–103. Varsinaisesti Climacus kirjoittaa tässä vielä historiallisuudesta yleensä ottaen, mutta rivien välissä viittaa historiallisen erityistapauksen mahdollisuuteen, joka sisältäisi poikkeuksen perussääntöön: ”Siinä määrin kuin...”.

³⁴⁸ SKS 4, 266 / Muruja, 77–78.

Tämä merkitys ei kuitenkaan ole luonteeltaan sellainen, että opetuslapsi lakkaisi olemasta uskova, jos jonain yksittäisenä hetkenä sattuisi niin ettei hän tunnistaisi opettajaa nähdessään hänet kadulla tai ollessaan hänen seurassaan.³⁵¹

Mutta opetuslapselle jumala antoi edellytyksen nähdä, kuka hän on, opetuslapselle hän avasi uskon silmän. Kauhistuttava asia ulkoisen hahmon näkemisessä kuitenkin oli: kulkea hänen seurassaan kuin hän olisi yksi meistä ja jokaisena hetkenä, jona usko ei ollut läsnä, nähdä ainoastaan palvelijan hahmo.³⁵²

Climacuksella vastakkaisiksi voimiksi paradoksiin suhtautumisessa asettuvat “omien silmien uskominen” ja “uskon silmin näkeminen”. Kummassakaan ei ole kyse välittömistä havainnoista vaan ne ylittävästä uskosta. Kuitenkin myös *välittömästi havaittavissa ollut* säilyttää merkityksensä uskolle osana historiaa:

Kun opettaja sitten on kuollut ja jättänyt opetuslapsen, voi opetuslapsi muistinsa avulla palauttaa opettajan hahmon mieleensä, mutta sen perusteella hän ei usko;

asia on päinvastoin niin, että koska hän vastaanotti opettajalta edellytyksen, hän näkee mieleenpalauttamassaan kuvassa jälleen jumalan.³⁵³

Climacuksen jaottelun voisi erehtyä tulkitsemaan niin, että opetuslapsi palauttaa muististaan mieleensä kuvan opettajan palvelijan hahmosta, mutta saa käsityksen tämän opettajan jumaluudesta suoraan vastaanottamastaan edellytyksestä. Jaottelu ei kuitenkaan mene näin. Opetuslapsi on saanut käsityksen opettajan jumaluudesta opettaja omista sanoista, ja siten muistissa oleva ja mieleenpalautettava kuva sisältää jo ristiriidan.

— hän [ei] voinut unohtaa, ettei hän välittömästi nähnyt tai kuullut jumalaa, vaan hahmoltaan vaatimattoman ihmisen, joka sanoi olevansa jumala, toisin sanoen hän ei voinut unohtaa, että kyseinen tosiseikka perustui ristiriitaan.³⁵⁴

Opetuslapsen saama edellytys ei siten sisällä mitään opettajaa koskevaa itsenäistä sisältöä vaan kohdistuu muistissa olevaan ristiriitaan.³⁵⁵ Edellytys ei tämän vuoksi voi saada aikaan uskoa ilman muistissa olevaa ristiriitaa.³⁵⁶

³⁴⁹ ”(ei sen yksityiskohdilla)”. Kaikessa keskeistä on se, että jumala on tullut ihmiseksi.

Esimerkkejä tästä löytyy ympäri Muruja.

³⁵⁰ SKS 4, 266 / Muruja, 78. Kylliäinen huomioi kohdasta löytyvän implisiittisen viittauksen Uuteen testamenttiin: 1. Joh. 1:1. Kylliäinen 2004, 78.

³⁵¹ Climacus implisiittisesti viittaa kertomukseen Jeesuksen ilmestymisestä ylösnousseena opetuslapsilleen. Kylliäinen huomioi tämän alaviitteessään: Luuk. 24: 13–32. Kylliäinen 2004, 78.

³⁵² SKS 4, 266–267 / Muruja, 78.

³⁵³ SKS 4, 267 / Muruja, 78–79. Ero sokraattiseen malliin on siinä, että tässä mieleenpalautetaan *muistista historiallinen*, ei ikuisesta tietoisuudesta ikuinen. Muulla tavoin Climacus korostaa kaiken olevan tämän jälkeen sokraattista. SKS 4, 297–298 / Muruja, 122–124.

³⁵⁴ SKS 4, 290 / Muruja, 113.

³⁵⁵ Edellytyksen ”tiedollisena” sisältönä on opetuslapsen tietoisuus omasta syntisyydestään, SKS 4, 290 / Muruja 113.

³⁵⁶ Selonteko voi välittää tosiseikan vain, jos se on uskovan selonteko – ja samoin kuin aikalainen on tarvinnut edellytyksen voidakseen tehdä *uskovan selonteon*, tarvitsee myöhemmin elävä

Tässä esiin tulleet erottelut kahteen suuntaan vievästä uskon voimasta, “omiin silmiin uskomisesta” ja “uskon silmin näkemisestä”, ja toisaalta muistissa historiallisena olevan sisällön suhde jumalalta saatuun edellytykseen, ovat kaikki merkittävässä asemassa luvun 6 alaluvussa *Historiantutkimus ja Absoluuttinen paradoksi*.

Climacuksen valinta käyttää paradoksista johdonmukaisesti nimitystä “historiallinen tosiseikka” alleviivaa sitä, että keskustelua käydään Straussin esittämien näkemysten kanssa. *Das leben Jesu* –teoksessa Strauss kirjoittaa:

Kristuksen ylikuulallinen syntymä, hänen ihmetekonsa, ylösnousemuksensa ja taivaaseenastumisensa ovat ikuisia totuuksia huolimatta siitä, että niiden todellisuutta historiallisina tosiasioina [als historischer Facta] voidaankin epäillä. Vain tämä varmuus voi antaa kritiikillemme rauhan ja arvon ja erottaa sen edellisten vuosisatojen naturalistisesta tulkinnasta, joka oli vähällä kaataa historiallisten faktojen mukana myös uskonnon totuuden toimien näin väistämättä pintapuolisesti.³⁵⁷

Climacus korostaa, että paradoksissa nimenomaan ei ole kyse ikuisista totuuksista, niin kuin Strauss oli väittänyt, vaan kyseessä on sen sijaan historiallinen tosiseikka, sellainen, joista Strauss oli tahtonut uskon erottaa.

Kyse ei tässä ole totuudesta, vaan siitä, hyväksytäänkö se seikka, että jumala on tullut olevaksi; mikäli hyväksytään, merkitsee se jumalan ikuisen olemuksen saattamista olevaksi tulemisen dialektisten määreiden piiriin.³⁵⁸

Tosiseikan käsitteeseen Climacus tosin oli hakenut korjausta humelaisista lähtökohdista. Tosiseikat yleensä ottaen eivät ole varman, välttämättömän tiedon, vaan uskomusten kohteita. Luonnonlait eivät kerro tapahtumien välttämättömästä etenemisestä, vaan pikemminkin todennäköisyyksistä. Tämän vuoksi Climacus rohkenee omalla ehdottomalla epäilyllään uhmata Straussin ehdottomuutta. Koska luonnonlait eivät kerro välttämättömistä asianlaidoista, Climacus kääntää strausilaisen erottelun historiallisten tosiseikkojen ja uskon todellisuuden välille

edellytyksen voidakseen uskoa tuon selonteon. Ristiriita on joka tapauksessa ollut läsnä kaikissa vaiheissa edellytyksestä riippumatta, ja tämä tulee näkyväksi pahentumisen mahdollisuudessa.

³⁵⁷ Ruokanen 1987, 56. Ruokanen on suomentanut lainauksen teoksesta LJ, XII. Vrt.: SKS 7, 33 / PEJ, 43: ”Mutta oppineesta kriittisestä teologiasta sitä vastoin ei saa selvää käsitystä. Sen pyrkimyksissä on tiettyä tietoista tai tiedostamatonta kaksinaisuutta. Kaiken aikaa näyttää siltä kuin tässä kriittisessä tutkimuksessa mikä hetki hyvänsä saavutettaisiin uskoa hyödyttäviä tuloksia, tuloksia, jotka jotenkin liittyvät uskoon. Siinä piilee sen epäilyttävyys. – – Saatuaan tutkimuksensa valmiiksi – ja siihen asti se pitää meidät *in suspensio* samalla kuitenkin päämääräänsä pyrkien – se päättelä: nyt voit siis rakentaa iäisen autuutesi näiden kirjoitusten varaan. – – tutkija itse unohtaa, mitä hänellä on korvan takana, paitsi silloin kun hän sattumoisin runollisesti rohkaisee itseään sen avulla ryhtymään työhönsä tai käy runollisen kaunopuheiseen väittelyyn.” Climacus näyttäisi arvostelevan tässä juuri strausilaista tutkimusta kaksinaisuudesta: historian kannalta kristinuskon opinkohdat osoittautuvat sen mukaan epähistoriallisiksi myyteiksi, mutta *juuri sellaisina* uskonnon kannalta varmoiksi ikuisiksi totuuksiksi. Ne ovat *ripustettuna langan varaan* niin kauan kuin niitä käsitellään historian kannalta eivätkä tutkimustulokset vielä ole julistaneet niitä epähistoriallisiksi.

³⁵⁸ SKS 4, 286 / Muruja, 107. ”Olevaksi tuleminen” merkitsee tulemistä osaksi historiallista todellisuutta. Siten ”jumala on tullut olevaksi” merkitsee tässä ainoastaan jumalan tulemistä historiaan. – Määreet: olevaksi tuleminen on *mahdollisuuden* muuttumista *todellisuudeksi*.

ylösalaisin. Historiallisia tosiseikkoja ei voi irrottaa uskosta, koska ne ovat uskon kohteita. Tämä sama koskee myös paradoksia, vaikka siihen liittyikin erityispiirteitä:

Silti sekin on historiallinen tosiseikka [et historisk Faktum] ja sellaisena olemassa yksin uskolle.³⁵⁹

Nimenomaan historiallisten tosiseikkojen joukkoon kuulumisen mahdollistaa sen, että paradoksi voi olla uskon kohde. Tämä on jyrkkä vastalause Straussin esittämälle näkemykselle, jonka mukaan usko ja historialliset tosiseikat on erotettava toisistaan.

Ihmisen yritys synteetin muodostamiseksi

Toinen vaihtoehto ikuisen ja historiallisen yhdistämiseen alentamisen ohella oli ylentäminen, Martensenin teonomia-näkemys. Sen mukaan Jumalan armo kohottaa ihmisen ymmärryksen ja antaa sille jumalallisen näkökulman. Vaikka siinä on kyse yrityksestä ratkaista Straussin esittelemä ikuisen ja historiallisen erottamisen ongelma, ei Climacuksen mukaan Martensenin näkemys kuitenkaan ole yhteensopiva kristinuskon kanssa. Katsaus Martensenin näkemykseen selventää myös Climacuksen omaa vastakkaista käsitystä Paradoksista.

– – mikäli hetkellä on ratkaiseva merkitys, on tapahtunut murtuma: ihminen ei voi enää palata takaisin [sokraattiseen]³⁶⁰ eikä hän saata enää iloa pohtiessaan sitä, minkä muistikuvat hänessä herättävät;³⁶¹ vielä vähemmän hän kykenee omin voimin vetämään jumalan uudelleen omalle puolelleen.³⁶²

Hetki merkitsee sitä, että itse Jumala ryhtyy ihmisen opettajaksi. Tämä ei tapahdu järjen totuuksien alueella vaan historiassa, sen vuoksi se on hetki. Jumala toimii opettajana joka herätteenä herättää ihmisen muistamaan – mutta ei kuten sokraattisessa, jossa ihminen muistaa olevansa yhteydessä ikuiseen totuuteen – vaan muistamaan olevansa omasta syystään epätotuus, syntinen. Tämän vuoksi ihminen ei iloitse heräävistä muistikuvista.

Kysymys ”jumalan vetämisestä omalle puolelleen” viittaa Martenseniin, joka oli katsonut menneensä pidemmälle kuin Sokrates, ja oikeastaan varsinaisesti

³⁵⁹ SKS 4, 285 / Muruja, 107.

³⁶⁰ Ellei hetkellä sen sijaan olisi ratkaisevaa merkitystä, puhuisimme vain sokraattisesta, ”vaikka kuinka käyttäisimme monia ja merkittäviä sanoja, ja vaikka kuinka olemalla ymmärtämättä itseämme kuvittelisimme päässeemme pitemmälle kuin tuo viisas yksinkertainen, joka lahjomatta jakoi oikeutta jumalan, ihmisten ja itsensä välillä –”. SKS 4, 228 / Muruja, 21.

³⁶¹ Sokraattisen mieleenpalauttamisen ja runon mieleenpalauttamisen ero: sokraattisessa mieleenpalautetaan ikuinen totuus, runossa epätotuuden vallassa oleminen. SKS 4, 223–224 / Muruja, 15–16. Runon mieleenpalauttaminen merkitsee itsensä ymmärtämistä (ei pre-eksistenssiä vaan epätotuus SKS 4, 229 / Muruja 23.) eli synnintuntoa. Synnintunnosta SKS 4, 290, 306 / Muruja 113; 136.

³⁶² SKS 4, 228 / Muruja, 21–22.

pidemmälle kuin Hegel.³⁶³ Omassa korjauksessaan hegeliläiseen filosofiaan Martensen pitää kristinuskoa välttämättömänä ennakoedellytyksenä filosofialle.³⁶⁴ Martensen tulkitsee Lutherin mainintaa *gratia illuminans*:ista, valaisevasta armosta, siten, että kristityt voisivat Jumalan armon avulla saavuttaa ylemmän tiedon tason: ihmisen rajallinen luonnollinen tieto maailmasta (autonomia) korvautuu tällöin korkeammalla armon välittämällä tiedon tasolla (teonomia). Näin uskova voi tarkkailla asioita yhdessä Jumalan kanssa, Jumalan näkökulmasta. Armon avulla spekulatiivinen kristitty voi osallistua “immanenttiin ajatteluun” jolloin hän ymmärtää jumalallisten asioiden järjestykseen liittyvät mysteerit. Näihin asioihin kuuluvat esimerkiksi synnin alkuperä ja armon vaikutukset.³⁶⁵ Tämä korkeampi tieto saavutetaan kristinuskon mukaisella myöntymisellä Jumalan armolliseen voimaan, joka sovitetaan spekulatiivisen filosofisen menetelmän sisään.³⁶⁶

Kierkegaardin³⁶⁷ mukaan tällainen näkemys merkitsi sitä, että Martensen ei tahdo jättäytyä armon varaan vaan käyttää armoa ponnahduslautana, välineenä päästä käsiksi taivaallisiin asioihin omin päin. Tällöin kyse on “Jumalan pakottamisesta omalle puolelleen”, Jumalan pitämisestä omana palvelijanaan, vaikka tämä ilmaistaisiin siten että tarvitaan Jumalan apua. Siten Kierkegaardin mukaan Martensen paljastuu taikauskoiseksi ihmiseksi. Tämä merkitsee sitä, että hän valjastaa armon voiman omaan käyttöönsä voidakseen vapautua riippuvuudestaan Jumalaan. Hän ei tahdo hyväksyä itseään sellaisena kuin on, armoa tarvitsevana ihmisenä, jonka osana on vedota Jumalan armoon Jumalan ehdoilla eikä omillaan. Sen sijaan hän tahtoo manipuloida Jumalan avun omiin tarkoituksiinsa. Kierkegaardin mukaan Martensen on yrittänyt muuttaa Jumalan armon työkaluksi, joka palvelee ihmisjärkeä.³⁶⁸

Hetki merkitsee vastalauseita niin Sokrateen kuin Martenseninkin yrityksille tunkeutua järjen avulla ikuisten totuuksien mysteereihin. Jumala ei auta ihmistä ylittämään inhimillisen ja jumalallisen todellisuuden rajaa, vaan Jumala ylittää sen

³⁶³ Possen 2007, 48–49.

³⁶⁴ Schjørring 1982, 187.

³⁶⁵ Possen 2007, 49–50.

³⁶⁶ Possen 2007, 50–51.

³⁶⁷ Possen käyttää Kierkegaardin omalla nimellään julkaisemaa kirjoitusta *Formastelighedens Bekymring*, ”The Care of Presumptuousness” selkeyttämään Climacuksellakin esiintyvää Martensenia koskevaa argumentaatiota. Possen 2007, 47–48.

³⁶⁸ Possen 2007, 51–52.

itse. Martensen on ymmärtänyt hetken väärin, vaikka pintapuolisesti näyttääkin perinteisen kristologian kannattajalta.

Inhimillisen ja ikuisen “synteesi”³⁶⁹ ei siis tapahdu ajattelevassa ihmisessä tai ihmiskunnassa, vaan historiassa – yksittäisessä historiassa eläneessä ihmisessä, jossa ainutkertaisesti Ikuinen Jumala on omaksunut Palvelijan hahmon, ihmisyyden. Siispä kun oppilas omaksuu Ikuisen Totuuden, hän ei omaksu sitä ikuisten totuuksien todellisuudesta vaan historiasta, historiallisen välittämisprosessin kautta. Ikuisen ja ajallis-inhimillisen välinen ylitys on tapahtunut jo ennen kuin oppilas sitä omaksuu, ja ylitys tapahtui itsensä Jumalan toimesta. Myöhemmin oppilas omaksuu tämän jo valmiin “synteesin”.

Martensenilla armo (usko) ylevöittää järjen, joka sitten tavoittaa tai käsittää paradoksin. Climacuksen mukaan paradoksi sen sijaan tulee ennen uskoa. Selonteon avulla, joka sisältää paradoksin, ja suoraan jumalalta saadun edellytyksen perusteella oppilas uskoo, että se on paradoksi vaikkei täysin ymmärrä sitä. Armon vaikuttama ylevöittäminen toimii siis eri tavoin näillä kahdella. Climacuksella se käyttää selontekoa apunaan ja saa aikaan sen, että ihminen ei pahennu paradoksin aiheuttamassa kaksiselitteisessä tarkkaavaisuuden tilassa³⁷⁰ vaan hyväksyy paradoksin sellaisenaan, epätodennäköisenä.

[E]delläkävijä ei luonnollisestikaan voi tietää mitään siitä, mitä jumala tulee opettamaan, sillä jumalan läsnäolo ei kuulu hänen opetukseensa satunnaisesti, vaan olennaisesti; sillä juuri jumalan läsnäolo ihmisen hahmossa – niin, palvelijan vaatimattomassa hahmossa – on [se] opetus, jumalan täytyy itse antaa edellytys opetuksen ymmärtämiseen – Tuollainen edelläkävijä voi siis vain herättää oppilaan tarkkaavaisuuden, enempään hän ei pysty.³⁷¹

Climacuksen mukaan opetus itsessään on se, että Jumala on esiintynyt palvelijan hahmossa. Martensenin ja myös Straussin mukaan opetus sen sijaan on siinä, mitä tämä *tarkoittaa*: paradoksi selitetään joko jumalalliseen mysteeriin tunkeutumalla (Martensen ja teonomia) tai yksinkertaisella vertauskuvallisella tulkinnalla (Strauss ja myyttinen tulkinta). Katkelma PEJ:sta selventää Climacuksen kantaa:

Todellisuus, siis se, että se ja se on todella tapahtunut, on uskon kohde, eivät suinkaan jonkun ihmisen tai ihmiskunnan ajatukset...³⁷²

³⁶⁹ En käytä termiä synteesi esittääkseni, että Climacus olisi hegeliläinen – vaan selventääkseni hänen ajattelunsa suhdetta hegeliläisyyteen. Jos siis kyseessä on synteesi, niin kuin hegeliläiset esittävät, Climacus selittää mitä tämä synteesi siinä tapauksessa tarkoittaa. Synteesin luonnetta ei määritä filosofia vaan tapahtunut todellisuus.

³⁷⁰ Tarkkaavaisuuden tila merkitsee paradoksin ristiriitaluonteen havaitsemista, ja se voi johtaa yhtä hyvin pahentumiseen kuin uskoonkin. SKS 4, 293 / Muruja 116–117.

³⁷¹ SKS 4, 258 / Muruja, 67.

³⁷² SKS 7, 528 / PEJ, 586. Kohta jatkuu: ”...sillä ajatus on korkeintaan mahdollisuus, mutta mahdollisuus ymmärtämisenä on juuri sitä ymmärtämistä, jota harjoittamalla otetaan uskon päättymisen taka-askel. Se, joka ymmärtää paradoksin, unohtaa väärinkäsityksensä vuoksi, että kristinuskko on absoluuttinen paradoksi (kuten sen uutuus on paradoksaalista uutuutta) juuri siksi,

Katkelmassa Climacus kirjoittaa nimenomaan Absoluuttisesta Paradoksista ja siihen uskomisesta. Uskomisen siihen tapahtuu historiallisessa todellisuudessa, *a posteriori*, ei ideaalisessa ajatusten maailmassa, *a priori*.³⁷³

Jos Martensenin mukaan paradoksi saavutetaan vasta kun se käsitetään perin pohjin, Climacuksen mukaan sen sijaan paradoksi menetetään tällaisen käsittämisen kautta, joka oikeastaan onkin väärinkäsittämistä.³⁷⁴ Paradoksi olisi jo ollut uskolla hallussaan, jos se olisi hyväksytty sellaisena, kun se tuli vastaan eikä yritetty purkaa sen jännitettä selittämällä. Paradoksin omaksuminen ei siis Climacuksen mukaan vaadi sen käsittämistä vaan sen tunnustamista paradoksiksi, järjen tunkeutumisyriyksille saavuttamattomaksi, silloin kun se tulee vastaan. Paradoksin omaksumisessa olennaista ei ole ajattelu vaan se mitä on tapahtunut ja suhteen muodostuminen siihen – koska paradoksi itsessään ei ole idea vaan tapahtunut historiallinen tosiseikka. Climacuksen mukaan Martensen ei onnistu ratkaisemaan Straussin esittelemää ikuisen ja historiallisen välistä ongelmaa, vaan ainoastaan kehrittelee vielä sekavamman ja salakavalamman ongelman.

Synteesin ainekset eivät johda oikeaan synteysiin

Climacuksen mukaan ongelmia syntyy silloin, jos ihminen ei tyydy ottamaan vastaan valmista synteysiä eli paradoksia historiallisen selonteon kautta, vaan pyrkii itse muodostamaan synteysin. Silloin ihminen katsoo ottavansa vastaan

että se tuhoaa erään mahdollisuuden (pakanuuden analogiat ja ikuisen jumalallistumisen) harhanäkynä ja tekee sen todellisuudeksi; ja juuri tämä on paradoksi. Paradoksaalista ei siis ole jokin vieras ja epätavallinen suoranaudessa (esteettisessä) mielessä, vaan juuri se näennäisen tuttu ja kuitenkin täysin vieras, mikä todellisuutena tekee näennäisyyden petokseksi. Se, joka ymmärtää paradoksin, unohtaa, että hän ymmärtämällä (mahdollisuus) on palannut entiseen ja menettänyt kristinuskon. Mahdollisuuden haavemaailmassa Jumala voi aivan hyvin sulautua mielikuvituksellisesti yhteen ihmisen kanssa ylipäänsä, mutta se, että se tapahtuu todellisuudessa yksityisen ihmisen kanssa, on nimenomaan paradoksi.” SKS 7, 528 / PEJ, 586.

³⁷³ Mielenkiintoinen yksityiskohta löytyy Kierkegaardin päiväkirjamerkinnästä vuodelta 1839, ajalta noin viisi vuotta ennen Murujen kirjoittamista. Kierkegaard kirjoittaa: ”It, the historical conception, is one side of all knowledge of God; it is therefore extremely characteristic for Judaism that they [the Jews] could only see Jehovah’s back, for history appears on the scene when Jehovah leaves behind the given in order to go further, since the historical conception is never present in the event itself, cf. Exod. 33:20–23. – “. SKS 18, 11: EE:13 / KJN, 6–7.

Vaikka teksti on varhaisemmalta ajalta kuin Muruja, on silti mielenkiintoista havaita Kierkegaardilla sama Jumala-uskon luonnetta koskeva historiallinen, *a posteriori* –painotus. Usko Jumalaan on pikemminkin juutalais-kristillinen *a posteriori* kuin kreikkalais-filosofinen *a priori*.³⁷⁴ PEJ:ssa Climacus toteaa, että myös muruissa käytetty tapa kuvata Paradoksia *mahdollisuudeksi*, joka muuttui *todellisuudeksi*, oli vain vajavainen analogia – inkarnaatio ei ollut siinä mielessä ”mahdollinen” että joku ihminen olisi voinut keksiä sellaisen mahdollisuuden tai että ymmärrys voisi edes jälkikäteen käsittää tätä ”mahdollisuutta”; ymmärrys voi käsittää vain, että se on Paradoksi, mutta ei käsittää itse Paradoksia. Paradoksi on uskon kohde siten että siihen uskotaan todellisenä tapahtumana, ei ihmisen tai ihmiskunnan ajatuksena. SKS 7, 527–529 / PEJ, 584–586. Paremminkin mahdollisuudessa on kyse siitä, että Jumalalle kaikki on mahdollista.

ainoastaan synteessin osia tai aineksia synteessin muodostamiseen. Tällaisista lähtökohdista käsin synteessin muodostamisesta syntyy kuitenkin väärinkäsitys. Jos ihminen ei ole ottanut vastaan synteesiä sellaisenaan sen kohdatessaan, ongelma voi muodostua kahdenlaiseksi, riippuen siitä kumpi synteessin puoli on jäänyt vastaanottamatta. Climacus havainnollistaa asiaa syventymällä itse selonteon luonteeseen ja tämän luonteen mukanaan tuomiin seurauksiin:

Aikalaisen selonteko toimii herätteenä myöhemmin elävälle kuten välitön aikalaisuus aikalaiselle; ja mikäli selonteko on sellainen kuin sen tulee olla (uskovan selonteko)³⁷⁵ silloin se on omiaan herättämään samanlaisen kaksiselitteisen tarkkaavaisuuden, jonka välitön aikalaisuus on herättänyt uskovassa itsessään. Mikäli selonteko ei ole sellainen, silloin sen laatijana on

joko historioitsija eikä se käsittele varsinaisesti ollenkaan uskon kohdetta (kuten tuohon aikaan eläneen ei-uskovan historiankirjoittajan kertoessa jotain asiaan liittyvää);

tai laatijana on filosofi eikä se käsittele ollenkaan uskon kohdetta.”³⁷⁶

Kummassakaan tapauksessa myöhemmin elävä ei vastaanota valmista synteesiä eikä sen tavoittaminen myöskään tämän jälkeen enää ole mahdollista.

Pelkkä historiallinen selonteko ei tavoita *varsinaisesti* uskon kohdetta, koska se ei käsitä historiallisen tosiseikan todellista, paradoksaalista luonnetta. Ei-uskova historiankirjoittaja havaitsee vain palvelijan hahmon mutta hänellä ei ole edellytystä nähdä uskon silmillä, että tuo palvelijan hahmo on Jumalan tosi hahmo. Siten ei-uskova itse asiassa ei tavoita sitä mikä todella on tapahtunut; usko nimittäin ei tuota tai lisää jumaluutta palvelijan hahmoon vaan havaitsee sen.³⁷⁷ Havaitsemisessa olevan puutteen vuoksi ei-uskovan historioitsijan selonteko ei sisällä paradoksia eikä se siksi käsittele *varsinaisesti* ollenkaan uskon kohdetta. Selonteko on kyllä uskon kohde siinä yleisessä merkityksessä kuin kaikki historialliset selonteot ovat, mutta uskon kohde erityisessä merkityksessä puuttuu siitä.

³⁷⁵ Vain uskova voi *tehdä* paradoksista historiallisen (havaita historialliseksi); ei-uskova aikalainen havaitsee välittömästi vain palvelijan hahmon, eikä ilman edellytystä voi tunnistaa tätä jumalaksi. Siksi hänen selontekonsa ei sisällä paradoksia eikä voi toimia herätteenä.

³⁷⁶ SKS 4, 301 / Muruja, 127–128.

³⁷⁷ Usko yleisessä mielessä tekee historialliseksi – mutta varsinaisesti Climacus tarkoittaa tässäkin tapauksessa, että usko yleisessä mielessä *havaitsee* historialliseksi, olevaksi tullee. Varsinaisesti historiallista on kuitenkin se mikä on tullut olevaksi. Usko siis tekee historialliseksi – ymmärrykselle. Samoin usko erityisessä kristillisessä mielessä on todellisuuden havaitsemista. Jumala ei ole välittömästi tunnistettavissa, välittömästi havaintaan vain palvelijan hahmo. SKS 4, 265 / Muruja, 76. Mutta samoin oli yleisen historiallisen uskomisen kohdalla: olevaksi tuleminen ei voinut välittömästi havaita, vaan ainoastaan olevaksi tulleen. Silti olevaksi tuleminen oli reaalista ja se havaittiin uskolla. Ongelma uskon kohteissa liittyy välittömän suhteen saavuttamiseen: se on ”puutos” epistemologiassa, ei puutos tosiasiallisessa olemassaolossa. Climacus saattaa sanoa, että Palvelijan Hahmossa Jumala ei ole välittömästi läsnä – ymmärrykselle. Silti Palvelijan Hahmo on Jumalan tosi hahmo. Vrt. SKS 7, 528 / PEJ, 586: ”Todellisuus, siis se, että se ja se on todella tapahtunut, on uskon kohde, eivät suinkaan jonkun ihmisen tai ihmiskunnan ajatukset –.”

Pelkkä filosofi sen sijaan ei tavoita *lainkaan* uskon kohdetta koska hän käsittelee vain ikuista totuutta ilman historiaa. Filosofian ongelmaksi muodostuu se, että sillä ei ole suhdetta tosiasialliseen olemassaoloon, vaan siinä pysytään ideaalisuuden maailmassa. Uskon kohde sen sijaan on aina nimenomaan historiallinen; sen vuoksi pelkkä filosofi ei tavoita uskon kohdetta sen paremmin yleisessä kuin erityisessäkään mielessä.

Climacuksen tässä käyttämä jaottelu pelkkään historioitsijaan ja pelkkään filosofiaan on mielenkiintoinen ja keskeinen siitäkin syystä, että samankaltaiseen erotteluun syvennyttään *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* ensimmäisessä osassa, otsikoiden ‘Historiallinen tarkastelu’ ja ‘Spekulatiivinen tarkastelu’ alla.

Työskennelkööön tieteellisen tutkimuksen tekijä vaikka kuinka hellittämättömän innokkaasti, kuoloon vaikka ennen aikojaan tiedettä haltioituneena palvellessaan,

uhratkoon spekuloiija kaiken aikansa ja vaivannäkönsä: — —.

Mitä subjektin suhteeseen tunnustettuun totuuteen tulee, niin he otaksuvat, että kun vain objektiivinen totuus tiedetään, niin sen sisäistäminen on pikku juttu ja lankeaa ikään kuin luonnostaan kaupanpäälliseksi, ja loppujen lopuksihan yksilö on tässä yhdentekevä.

Juuri siihen perustuvat tutkijan ylevä rauha ja jäljittelijän koominen ajattelemattomuus.³⁷⁸

Katkelma löytyy PEJ:n ensimmäisen osasta, jossa Climacus aikoo vielä jatkaa tarkastelua Murujen objektiivisen kysymyksen näkökulmasta. Tässä Climacus kuitenkin valottaa jo etukäteen PEJ:n subjektiivisesti asetetun kysymyksen näkökulmaa käsiteltävään aiheeseen. Käsiteltävä aihe on joka tapauksessa jo ennestään Muruista tuttu: historiallinen tarkastelu ja filosofinen tarkastelu, joista kumpikaan ei kuitenkaan tavoita varsinaista kristillistä näkökantaa.

Tarkastelutapojen jaottelun mukaisesti kohdassa esiintyy kaksi eri henkilöä: tieteellisen tutkimuksen tekijä, jolla on ylevä rauha, ja toisaalta spekuloiija, jota kutsutaan myös jäljittelijäksi ja joka on koomisen ajattelematon.³⁷⁹

David Straussin mukaan vasta uskonnollisten totuuksien irrottaminen riippumattomiksi historiallisista tosiasioista voi antaa kritiikille, eli Straussin historian tutkimukselle, rauhan.³⁸⁰ Tieteellisen tutkimuksen tekijä viittaa mitä ilmeisimmin juuri Straussiin. Spekuloija sen sijaan viittaa Martensenin spekulatiiviseen menetelmään. Maininta koomisesta ajattelemattomuudesta on

³⁷⁸ SKS 7, 30 / PEJ, 40.

³⁷⁹ Vainion mukaan ”spekulantti” viittaisi mahdollisesti juuri Straussiin. Vainio 2003, 218–219. Ilmeisesti Climacuksella kuitenkin on sen sijaan kaksi samankaltaista hahmoa, spekulantti ja tutkija, jotka molemmat ymmärtävät kristologian väärin. Tutkija on Strauss, spekulantti sen sijaan on Martensen, joka puolustautuessaan Straussia vastaan tulee kuitenkin suostuneeksi tämän ehtoihin. Taustakysymyksinä keskustelussa ovat jatkuvasti juuri Straussin esittelemät ongelmat.

³⁸⁰ Ruokanen 1987, 56.

rinnakkainen sellaisille kohdille Muruissa, joissa puhutaan sisäisesti ristiriitaisista käsityksistä hajamielisyytenä.³⁸¹ Myös ilmaus ’jäljittelijä viittaa juuri Martenseniin.³⁸²

Kritiikin kohteet henkilöityvät sekä PEJ:ssa että Muruissa samoihin henkilöihin.³⁸³ Climacuksen kritiikki Straussia ja Martensenia kohtaan on osittain rinnakkaista, koska molemmilla on sama ongelma: he tahtovat olla objektiivisia, he eivät tahdo jäädä riippuvaisiksi Jumalasta. Ajatus siitä, että totuus paradoksista, inkarnaatiosta, voitaisiin saada inhimillisten keinojen avulla haltuun, on Climacuksen mukaan lähtökohtaisesti virheellinen. Uskon luonteeseen kuuluu se, että ihminen jää riippuvaiseksi Jumalan ilmoituksesta. Sekä Straussin että Martensenin tapauksissa kristologia päädytään *ymmärtämään*, sen sijaan että se uskottaisiin paradoksina, tunkeutumatta jumalallisiin mysteereihin.³⁸⁴

Pelkän historiallisen tapauksessa korjausliikkeet ovat mahdollisia – selonteko ei *varsinaisesti* tavoittanut uskon kohdetta. Pelkän filosofian tapauksessa sen sijaan asiaa on pyritty lähestymään täysin väärän kategorian kautta – eikä selonteko tavoita *lainkaan* uskon kohdetta. Yksinkertaisesti sanottuna se on väärinkäsitys. Tämän vuoksi pelkkään historialliseen tehtävät korjaukset ja keskustelu Straussin kanssa on historianfilosofisesti kiinnostavampi tarkastelun kohde, kun taas Martensenia vastaan kirjoitettu pelkän filosofian eli idealismin kritiikki jää merkitykseltään filosofianhistorialliseksi anekdootiksi. Climacuksen mukaan empiiriseltä alueelta löytyy tie eteenpäin, kun taas spekulatiivinen eteneminen osoittautui umpikujaksi, väärinkäsitykseksi. Toiseksi, empiirisen puolen tarkastelu on kiinnostavaa siitäkin syystä, että spekulatiivisen idealismin kysymyksenasettelut eivät enää ole kovin ajankohtaisia, kun taas historian empiirisen tutkimuksen kysymykset ovat säilyttäneet merkityksensä.

³⁸¹ Ks. esim. SKS 4, 276 / Muruja, 93: ”Menneen tarkasteleminen välttämättömänä onnistuu vain unohtamalla, että mennyt on kerran tullut olevaksi; voisiko tällainen hajamielisyysskin sitten olla välttämätöntä?” Kyseisessä kohdassa viitattiin juuri Martenseniin, jonka mukaan inkarnaatio oli välttämätöntä. Stewart 2003, 359–360.

³⁸² ’Jäljittelijä’, vrt: ”Mutta se, että mennään pidemmälle kuin Sokrates, vaikka sanotaankin olennaisesti vain samaa kuin hän, muttei alkuunkaan niin hyvin, se ei ainakaan ole sokraattista.” SKS 4, 306 / Muruja, 136.

³⁸³ Muruissa ongelmana oli se, että pelkkä historioitsija ja pelkkä filosofi eivät käsitelleet uskon kohdetta, joka on historiallisen ja ikuisen synteesi. PEJ:n tapauksessa ongelma on subjektiivisempi: tutkijalla ja spekulioijalla kysymys omasta suhteesta synteisiin eli paradoksiin ei lainkaan nouse mieleen, koska “[h]e haluavat olla tutkimuksessaan objektiivisia, sitoutumattomia.” SKS 7, 30 / PEJ, 40.

³⁸⁴ Stewart esittelee Martensenin näkemystä ja pseudonyymi Anti-Climacuksen suhtautumista siihen. Martensenilla kristologian ja sovituksen todelliseksi *merkitykseksi* tulee ”ihmiskunnan sovittaminen Jumalan kanssa” eli ihmiskunnan jumalallisuus. Stewart 2003, 567–568.

6. Historia ja myytit

6.1. Historiantutkimus ja Absoluuttinen Paradoksi

Historiallisuuden kriteerit Straussilla ja Climacuksella

David Strauss esitteli *Das Leben Jesu* –teoksessaan kriteereitä, joiden perusteella hänen mukaansa voitiin arvioida kertomusten ja niissä esitettyjen tapahtumien historiallisuutta. Ensinnäkin kriteerinä oli yhteensopivuus muuttumattomien luonnonlakien kanssa:

Se, että kertomus ei ole historiallinen [historisch] ja jokin kerrottu ei ole voinut tapahtua siten, tunnustetaan ennen muuta siitä, että kertomus ei ole sopusoinnussa tunnettujen ja muuten kaikkialla pätevien luonnonlakien kanssa.³⁸⁵

Tällä kriteerillä oli seurauksensa myös – tai Straussin tapauksessa erityisesti – Raamatun historialliseen tutkimiseen:

Mutta supranaturalistinen näkemys edellyttää Raamatun historian piirille poikkeuksen tästä mallista, edellytyksen, johon meidän lähtökohtamme ei voi yhtyä, sillä samat lait hallitsevat jokaisessa olemisen ja toiminnan piirissä. Siksi jokaista luonnonlakien kanssa ristiriidassa olevaa kertomusta on pidettävä epähistoriallisena [unhistorisch].³⁸⁶

Rinnakkaisena kriteerinä ja oikeastaan kääntöpuolena tälle luonnonlaki-kriteerille oli jumalallista tai yliluonnollista toimintaa koskeva kriteeri:

Missä kertomus tämän jälkeen tuo eteemme ilmestyksen tai tapahtuman, jossa ilmiselvästi tai muuten annetaan ymmärtää, että Jumala itse (taivaalliset äänet, teofaniat ym.) tai ihmisyksilöt yliluonnollisesti varustettuina (ihmeet, ennustukset) ovat puuttuneet tapahtumien kulkuun, siltä osin emme voi enää myöntää todeksi historiallista suhdetta [historische Relation] kertomuksen ja tosiasioiden välillä.³⁸⁷

Nämä kriteerit ovat seurausta Straussin spinozalaisesta maailma- ja jumalakäsityksestä ja kuvaavat tätä samaa käsitystä eri puolilta. Straussin mukaan Jumala toimii suoraan ainoastaan maailman kokonaisuudessa, mutta vain epäsuorasti luonnonlakien välityksellä jokaisessa yksittäisessä tapahtumassa ja kohteessa sen sisällä.³⁸⁸ Niinpä Jumala ja maailman kokonaisuus samaistuvat Straussilla spinozalaiseen tyyliin, niin että ne edustavat vain eri näkökulmia samaan asiaan. Straussin esittämän kritiikin keskiössä on käsitys luonnonlakien muuttumattomuudesta, mutta lisäksi siinä ongelmana nähdään myös Jumalan välitön toiminta yksittäistapauksissa – ei pelkästään luonnonlain rikkoutumisen

³⁸⁵ Ruokanen 1987, 54. Ruokanen on suomentanut lainauksen Straussilta: LJ, 103.

³⁸⁶ Ruokanen 1987, 54. Ruokanen on suomentanut lainauksen Straussilta: LJ, 87.

³⁸⁷ Ruokanen 1987, 55. Ruokanen on suomentanut lainauksen Straussilta: LJ, 103.

³⁸⁸ Harris 1973, 42. Harris viittaa Straussin teokseen LJ, 86–87.

vuoksi, vaan siksi että tällainen edustaa Straussin mukaan väärää käsitystä Jumalasta. Nämä kaksi asiaa ovat hänelle saman asian kääntöpuolet.³⁸⁹

Climacus tarttuu näihin kriteereihin ja osoittaa, että ne ovat yritys tehdä deduktiivisen varmoja päätelmiä alueella, jolla tällaisia päätelmiä ei voi tehdä. Luonnonlain johdonmukaisuus³⁹⁰ on induktiivisella menetelmällä saavutettu yleistys eikä se sellaisena ilmaise välttämättömyyttä vaan todennäköistä asioiden järjestystä; tässä kohdassa Climacuksen argumentaatio muistuttaa humelaista kausaalisuhteen kritiikkiä. Käsitys luonnonlain johdonmukaisuudesta on muodostettu a posteriori eikä se voi muuttua toisenlaiseksi.

Climacus kiinnittää huomion myös Straussin omaan tekstiin, jossa tämä – Lessingiä mukaillen – toteaa historiallisen maailman luonteen olevan sellainen, että niin kutsutut varmuudet sen piirissä ovat todellisuudessa vain *suuria todennäköisyyksiä*, eivät koskaan *absoluuttisia varmuuksia*.³⁹¹ Climacus käyttää tätä Straussin omaa periaatetta osoittaakseen Straussin käyttämien kriteerien ongelmallisuuden. Climacus kysyy kuvitteelliselta – mitä ilmeisimmin straussilaiselta – keskustelukumppaniltaan, miten tämä voi perustella tahtoaan pitää kiinni omista ennakkokäsityksistään, tahtoa olla sulkematta mielestään pois kaikkea vanhaa,³⁹² kun tällä omien sanojensa mukaan ei ole ennakkokäsityksiä.³⁹³

Climacuksen mukaan tällaiset kriteerit ovat a priori -kriteereitä – mutta tosiasiallisen olemisen alueella ei voi olla deduktiivisia varmuuksia tai

³⁸⁹ Strauss kirjoittaa myöhemmin, vuonna 1865 julkaistussa teoksessaan: ”*Me näemme nykyisin kaiken taivaan ja maan päällä* toisin kuin Uuden testamentin kirjoittajat ja kristillisen uskonopin perustajat. Sitä, mitä evankelistat kertovat meille, emme voi enää pitää totena sellaisena, kuin he sen kertovat. Sitä, mihin apostolit uskoivat, emme voi enää pitää välttämättömänä autuuteen samanlaisena kuin he sen uskoivat. *Meidän Jumalamme on toisenlainen, maailmamme on toisenlainen*, edes Kristuskaan ei voi olla meille enää sellainen, kuin hän oli heille.”

Kursivoinnit omia. Ruokanen on kääntänyt kohdan teoksesta *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'shen Lebens Jesu*. CGJG, 101; Ruokanen 1987, 57. Teos ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1865. Harris 1973, 293. Vaikka kyseinen lainaus on Kierkegaardin kirjoituksia myöhemmältä ajalta, se kuitenkin kiteyttää samoja Straussin ajatuksia, jotka olivat nähtävillä jo Kierkegaardin tuntemissa teoksissa. Strauss katsoo tietävänsä, millainen Jumala on ja millainen maailma on.

³⁹⁰ SKS 4, 275 / Muruja, 91.

³⁹¹ Thulstrup 1974, 150. Thulstrup osoittaa, että Kierkegaard on tutustunut Lessingin ajatuksiin mitä todennäköisimmin juuri kyseessä olevaa Straussin *Die Christliche Glaubenslehre* –teoksen tanskankielistä käännöstä lukemalla. FCT, 148–150; Thulstrup 1974, 149–151. Argumentaatio on esitelty aikaisemmin tässä tutkielmassa.

³⁹² SKS 4, 251 / Muruja, 55. *Tahto olla sulkematta mielestään kaikkea vanhaa* viittaa yllä mainittuun Straussin Lessingiä lainaavaan kirjoitukseen, jonka mukaan historiallisen tapahtuman perusteella tehtävä metafyyssisten käsitysten ja Jumalaa koskevien perustavanlaatuisien ideoiden muuttaminen olisi μετάβασις, hyppy historiallisesta totuudesta täysin toiseen luokkaan kuuluvaan totuuteen. Thulstrup 1974, 150.

³⁹³ LJ, 86–87; Harris 1973, 42–43.

a priori -tietoa. Näiden kriteerien sijaan Climacus esittelee oman kriteerinsä historiallisuudelle, ja se on a posteriori -kriteeri:

Henkilöllä, joka ei ole historiallisen seikan aikalainen, ei ole aistihavainnon ja tiedon välittömyyttä (välittömyyttä, johon se mikä on historiallista ei kuitenkaan voi sisältyä). Sen sijaan hänellä on aikalaisen selonteko, johon hän suhtautuu kuten aikalainen suhtautui välittömyyteen; vaikka näet se, mistä kerrotaan, onkin tullessaan selostetuksi kokenut muutoksen,³⁹⁴ *voi myöhemmin elävä ottaa sen vastaan ainoastaan hyväksymällä sen ja tekemällä siitä historiallisen [til historisk]. Muussa tapauksessa hän tulee muuttaneeksi sen mistä kerrotaan ei-historialliseksi [til det Uhistoriske for sig].*³⁹⁵

Climacuksen mukaan historiallisuuden kriteerinä on tapahtumasta jäänyt empiirinen jälki. Ilman tällaista jälkeä kyse ei määritelmän mukaisesti ole historiallisesta.³⁹⁶ Myös käsitys luonnonlain johdonmukaisuudesta on saatu tällaisten empiiristen jälkien yhdistelmänä. Sen vuoksi a posteriori -kriteeri on aina a priori -kriteerien yläpuolella ja jopa kumoo tai tekee korjauksia sellaiseen.

Kunhan empiirisen jäljen kriteeri täyttyy, eli tapahtumasta on jonkinlainen historiallinen selonteko, voidaan tämän jälkeen arvioida selonteossa kerrotun tapahtuman todennäköisyyttä. Humelaista käsitystä mukaillen Climacus ajattelee, että kyse on uskomuksesta, johon liittyy joko suurempi tai pienempi todennäköisyys³⁹⁷ – tai kuten Climacus itse tämä ilmaisee, joko todennäköisyys tai epätodennäköisyys.³⁹⁸

³⁹⁴ Muutos koskee 'välittömyyden' elementtiä. Aikalaisella oli välitön aistihavainto eli välitöntä tietoa havainnon kohteesta (mikäli kohde ylipäänsä on sellainen, jonka voi välittömästi havaita: SKS 4, 282 / Muruja, 102–103), mutta ei siitä, että tämä kohde on historiallinen; välitön aistihavainto havaitsee ainoastaan kohteen välittömän läsnäolon. Heti kun ymmärrys ymmärtää, että kohde on historiallinen, reflektio riistää kohteen aistihavainnolta ja siitä tulee uskomuksen kohde. SKS 4, 280 / Muruja, 99. Selonteon antaja on yhdistänyt selontekoonsa sekä välittömyyden elementin että siihen liittyvän reflektion. Selonteon vastaanottaja ei vastaanota lainkaan välittömyyden elementtiä, joka on *tiedon* edellytys; selontekohan on tullut hänelle välillisesti. Hän voi vastaanottaa ainoastaan selonteon *sellaisuuden*. SKS 4, 284 / Muruja, 105. Tästä muutoksesta huolimatta vastaanottaja voi suhtautua selostukseen ainoastaan samoin kuin aikalainen suhtautui välittömään aistihavaintoon.

³⁹⁵ SKS 4, 283–284 / Muruja, 104. Historialliseksi tekeminen tarkoittaa Climacuksella historialliseksi havaitsemista, jossa ymmärrys sijoittaa kohteen historialliseen kontekstiin. Tämän reflektion vuoksi historiallinen on aina *uskomuksen* kohde. *Historiallisuudesta* itsestään ei ihmisellä voi olla välitöntä tietoa, mutta Climacus silti olettaa, että se vastaa todellisuuden rakennetta: usko (yleisessä merkityksessä) on sielunkyky, joka tavoittaa historiallisen koska nämä kaksi vastaavat toisiaan. SKS 4, 280–281 / Muruja, 99. Tämä kuitenkin sulkee pois mahdollisuuden absoluuttiseen varmuuteen historian kohdalta.

³⁹⁶ Varsinaisesti, pohjimmiltaan, historiallista on Climacuksen mukaan olevaksi tullut, riippumatta siitä onko kukaan ihminen tavoittanut tätä historiallista. SKS 4, 275 / Muruja, 91. Käsillä olevassa kohdassa on kuitenkin kyse historiallisen tavoittamisesta, ihmisen näkökulmasta. Kriteeri ottaa kantaa siihen, millä perusteella ihminen voi pitää jotain asiaa historiallisena.

³⁹⁷ Humeen käsityksestä Slavov 2011, 105.

³⁹⁸ SKS 4, 292 / Muruja, 115–116. Climacus käsittelee aihetta erityisesti alaviitteessä.

'Kaikkien aikojen eriskummallisin juttu'

Tässä kohdassa Climacuksen argumentaatio lähtee etenemään yllättävään suuntaan. Jos Climacus olisi tavanomainen apologeetikko, hän luultavasti esittäisi, että kristinuskon historialliseen perustaan, Jumalan tulemiseen ihmiseksi, liittyy *suurempi* todennäköisyys. Climacus kuitenkin menettelee toisin. Hänen tarkoituksenaan *Muruissa* on tehdä oikeutta historiallisuudelle.

Jos kyseinen tosiseikka olisi yksinkertainen historiallinen tosiseikka, silloin historiankirjoittajan täsmällisyys olisi hyvin tärkeää. Tässä tapauksessa ei; sillä edes kaikkein hienoimmasta yksityiskohdasta ei saada tislatuksi uskoa.

Pääasia on se historiallinen seikka, että jumala on ollut olemassa ihmishahmossa, ja muut historialliset yksityiskohdat eivät tässä tapauksessa ole edes niin tärkeitä kuin jos puhe olisi ihmisestä eikä jumalasta.

Lainoppineiden mukaan henkirikos peittää alleen kaikki muut rikokset – vastaavasti uskon kohdalla, sen absurdius peittää alleen kaiken pikkumaisen. Erot yksityiskohdissa, jotka jossain muussa tapauksessa vaikuttaisivat häiritsevästi, eivät häiritse tässä eivätkä vaikuta itse asiaan millään lailla.³⁹⁹

Tärkeää on huomata erityisesti tästä eteenpäin, että Climacuksen argumentaatio koskee ainoastaan kristinuskon paradoksia eli inkarnaatiota, ei mitään muita historiallisia kysymyksiä. Tarkoituksena on pukea kristinuskon käsitys inkarnaatiosta historianfilosofian kielelle.⁴⁰⁰ Argumentaatio on räätälöity vain tähän erityistapaukseen eikä sitä voi soveltaa muualle. Toisaalta käsiteltävä aihe on niin ratkaiseva, että muita historiallisia eli eksegeettisiä kysymyksiä ei Climacuksen mukaan voi käsitellä ennen kuin tähän on otettu kantaa.

Jotta tulisi ymmärrettäväksi, miksi historiallisilla yksityiskohdilla ei ole merkitystä paradoksin tapauksessa, tarkastelemme mitä uskon absurdiudella tarkoitetaan.

Pahentuneisuuden ilmaus on, että hetki on hullutusta, paradoksi on hullutusta; kyse on itse asiassa siitä, että paradoksi väittää ymmärryksen olevan absurdi ja tämä väite palaa pahentuneisuuden ilmauksessa kaikuna takaisin.⁴⁰¹

Uskon absurdius ei ole irrationaalista fideismiä, vaan kyse on siitä, että ymmärrys ei voi ylittää Erilaisuuden rajaa ja käsittää jumalallista tai Jumalan tulemistä ihmiseksi. Sylvia Walsh esittääkin artikkelissan, että kyse ei varsinaisesti ole siitä, että paradoksi itsessään olisi absurdi vaan siitä, että ymmärrys on absurdi.⁴⁰²

³⁹⁹ SKS 4, 300 / Muruja, 126–127.

⁴⁰⁰ Kivelän mukaan Filosofisissa muruissa käsitellään historianfilosofian keskeisiä kysymyksenasetteluita sen omasta näkökulmasta käsin ja tiettyssä mielessä se onkin tutkielma juuri historianfilosofiasta. Kivelä 2013, 107–108.

⁴⁰¹ SKS 4, 255 / Muruja, 62.

⁴⁰² Walsh 1994, 34.

Ymmärrys pahentuu paradoksiin, ellei se tahdo myöntää hävinneensä paradoksille, kohdanneensa voittajaansa.⁴⁰³

Pahentuneisuus pysyttelee erossa paradoksista ja pitää kiinni todennäköisestä, kun taas paradoksi on kaikista asioista epätodennäköisin. Tätäkään ei ymmärrys keksi itse; ihmeellistä kyllä, se vain toistaa paradoksin oman näkemyksen, sillä paradoksi itse toteaa: ”Komediodien ja romaanien ja valheid on oltava todennäköisiä, mutta miten minä voisin olla todennäköinen?” Pahentuneisuus pysyttelee erossa paradoksista, ja ihmekös tuo, kun paradoksi on ihme? Sitä ei ymmärrys kuitenkaan itse ole paljastanut, vaan paradoksihan se ensin panee ymmärryksen ihmettelemään ja sitten toteaa: ”Mitäs siinä ihmettelet, asiahan on juuri niin kuin sanot ja ihmeellistä on ainoastaan, että kuvittelet sen olevan jokin vastaväite; mutta totuus teeskentelijän suusta on minulle rakkaampi kuin totuus enkelin tai apostolin suusta.”⁴⁰⁴

Paradoksi on ihme; ihme ja jumalallinen eivät voi olla välittömästi havaittavissa vaan ne voidaan havaita vain uskon avulla. Paradoksi perustuukin ristiriitaan: palvelijan hahmo, joka havaitaan, on Jumalan tosi hahmo, vaikka tämän hahmon jumaluus ei olekaan välittömästi havaittavissa. Paradoksi on kaikista asioista epätodennäköisin jo sen vuoksi, että sitä ei kukaan ihminen voi havaita omin päin ilman Jumalalta saatua edellytystä – ja siksi siihen ei voi inhimilliseltä katsontakannalta liittyä minkäänlaista varmuutta. Kun tavanomaisen historiallisen seikan kohdalla aikalaisella oli välitön aistihavainto kohteesta jonka hän sitten teki reflektiollaan historialliseksi ja välitti selontekoonsa, tämän erikoistapauksen kohdalla aikalaisella on välitön aistihavainto ainoastaan vaatimattomasta palvelijan hahmosta, mutta jumaluuden hän uskoo Jumalalta saadun edellytyksen

⁴⁰³ Paradoksi tietää ymmärryksen varmaa häviötä. SKS 4, 252 / Muruja, 57.

⁴⁰⁴ SKS 4, 256 / Muruja, 62–63. ”asiahan on juuri niin kuin sanot”, *det er netop som Du siger det*. Climacuksen esittämät lainaukset ovat viittauksia J.G. Hamannin (1730–1788) esittämiin ajatuksiin; ensimmäinen on hänen kirjeestä veljelleen 16.7.1759, toinen kirjeestä J.G. Lindnerille 12.10.1759. Kylliäinen 2004, 63. Kivelä kiinnittää huomiota siihen, että jälkimmäisessä lainauksessa Hamann viittaa David Humeen; tämän kristinuskoa kohtaan kriittisen henkilön esittämää argumenttia käytetään puolustamaan kristinuskon luonnetta. Kivelä 2013, 46. Kierkegaard oli pohtinut samaa kohtaa Hamannin kirjeestä myös 12.9.1836 päivätyssä muistiinpanossaan, SKS 27, 149, Papir 185. Hume oli todennut ihmisviisauden viimeisen saavutuksen osoittavan ihmisen tietämättömyyden ja heikkouden. Hamann käyttää tätä Hume lausuntoa rinnastaakseen järjen ja Mooseksen lain paavalilaisessa mielessä: samoin kuin lain tehtävä ei ole vanhurskauttaa vaan osoittaa osoittaa rikkomusten suuruus, samoin järjen tehtävä on osoittaa ihmisen järjen rajat. Kivelä 2013, 44–45. Hamannin mukaan Hume on kuin ”Saul profeettojen joukossa”, joka tietämättään kertoo totuuden. Betz 2009, 36. Kaksi päivää aikaisemmin 10.9.1836 päivätyssä muistiinpanossa Kierkegaard pohtii samaa Hamannin kirjettä. Hän kiinnittää huomiota täydelliseen ristiinymmärtämiseen (den fuldkomne Misforstaaen) joka kristityn ja ei-kristityn välillä vallitsee: kun Hume argumentillaan torjuu kristinuskon, Hamann vastaa: ”Kyllä, juuri niin se on.”, *ja saaledes forholder det sig netop*. SKS 17, 32: AA:14.1 Pohdinta koski lainausta Hume teoksen *An Enquiry concerning Human Understanding* osiosta *Of Miracles* jota Hamann lainasi kirjeensä lopussa: ”that the *Christian Religion* not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.” Kivelä 2013, 42–43. Näiden muistiinpanojen perusteella voidaan päätellä, että myös tässä Murujen kohdassa Climacuksen puhe todennäköisestä ja epätodennäköisestä liittyy juuri humelaiseen käsitykseen uskomisesta tottumuksen mukaan tai tottumusta vastaan.

perusteella ja siitä että tämä hahmoltaan vaatimaton ihminen sanoi olevansa Jumala.⁴⁰⁵ Niinpä paradoksista kertovan selonteon pohjalla ei ole välitöntä aistihavainnon varmuutta jumaluudesta, vaan ainoastaan palvelijan hahmosta, ja lisäksi ristiriita sen välillä mitä nähdään omin silmin ja toisaalta uskon silmin.

Ristiriita ei kuitenkaan merkitse irrationaalista mielettömyyttä, sen kaltaista, josta Climacus syyttää Martensenia.⁴⁰⁶

Tuon [aiemmin esitetyn] mielettömyyden ajatteleva sen sijaan on mahdotonta, toisella tapaa mahdotonta kuin sanoessamme, että kyseistä tosiseikkaa ja yksittäisen yksilön suhdetta jumalaan on *mahdoton ajatella*. Kyseistä tosiseikkaa ja yksittäisen yksilön suhdetta jumalaan koskeva hypoteesimme ei ole sisäisesti ristiriitainen; ajatus voi näin ollen käsitellä sitä *kaikkien aikojen eriskummallisimpana juttuna*. Tuo mielettömyys sen sijaan, joka seuraa tästä toisesta oletuksesta, on sisäisesti ristiriitainen; se ei tyydy olemaan vain yhtä *järjettömyyttä*, ts. meidän *hypoteesiamme*, vaan kehittää siitä vielä tämän sisäisen ristiriidan, että jumala on jumala aikalaiselle, mutta aikalainen puolestaan jumala kolmannelle osapuolelle.⁴⁰⁷

Climacuksen hypoteesi eli runo on jollain tavalla mahdoton ajatella, kaikkien aikojen eriskummallisina juttu ja järjetön – absurdi – mutta ei kuitenkaan sisäisesti ristiriitainen. Se pysyy järjen tavoittamattomissa ja selittämättömissä, mutta voidaan käsittää ihailevalla ihmettelyllä.⁴⁰⁸ Climacus ei ole irrationaalinen fideisti, vaan sen sijaan hän määrittää rajan, jonka yli inhimilliset keinot eivät yllä. Tapa, jolla hypoteesi on absurdi, mahdoton ajatella ja järjetön, on se, että ajatus voi käsitellä sitä kaikkien aikojen eriskummallisimpana, epätodennäköisimpänä juttuna. Se on vastoin tottumusta. Sitä ei olisi ihminen voinut keksiä tai päätellä järjellä, mutta kun se on annettu, sen voi ”käsittää” ihmettelevällä uskolla. Sen mysteereihin ymmärrys ei kuitenkaan pysty tunkeutumaan tai selittämään sitä.⁴⁰⁹

’Maailmanhistoriallinen *nota bene*’

Koska paradoksi historiallisena tosiseikkana on jo epätavallisen luonteensa vuoksi äärimmäisen epätodennäköinen, ei siitä kertovan selonteon yksityiskohtien puute

⁴⁰⁵ SKS 4, 290 / Muruja, 113.

⁴⁰⁶ Käsitys uskon ’naturalisoitumisesta’ johtaa Climacuksen mukaan ajatukseen, jonka mukaan ihminen syntyy jo valmiiksi uudestisyntyneenä, ja tämän uudestisyntymän edellytyksenä on näiden kahden syntymän väliin tuleva historiallinen seikka. Tällainen on kuitenkin hölynpölyä, hulluutta ja sekaannus. SKS 4, 292–294 / Muruja, 116–118. Kylläisen mukaan ’naturalisoituminen’ viittaa juuri Martensenin käsitykseen. Kylläinen 2004, 116.

⁴⁰⁷ SKS 4, 298 / Muruja, 124. Kursivoinnit omia. Tässä esiintyvä ajatus ”aikalainen [on] jumala kolmannelle osapuolelle” vastaa alaluvussa ’Auktoriteetti, johon usko voi nojautua’ esiteltävää käsitystä ’tiedottamisesta’, jossa toinen ihminen antaa uskon toiselle.

⁴⁰⁸ Historioitsija ihailee menneen äärellä: SKS 4, 279–280 / Muruja, 97–98. Ihmettely kuului historian käsittämiseen yleisessä mielessä, ja samoin se kuuluu myös historiallisen paradoksin kohdalla.

⁴⁰⁹ Jumalan läsnäolo ihmisen hahmossa on (se) opetus. SKS 4, 258 / Muruja, 67. Sekä Martensen että myös Strauss tahtoivat selittää, mitä inkarnaatio *oikeastaan* tarkoittaa eli mikä on sen opetus. Climacus vastustaa tällaista käsittämistä, koska se on väärinkäsittämistä. Itse konkreettinen ja partikulaarinen inkarnaation tosiasiallinen tapahtuma on se opetus.

tai suppeus enää suhteellisesti merkittävästi vähentäisi sen todennäköisyyttä. Murujen sivulla 112 Climacus tekee ajatuskokeen, jossa tyranni ottaa valtaansa jokaisen Paradoksin aikalaistodistajan ja näiden läheiset ja kuulustelee pienintä yksityiskohtaa myöten ja vertailee selontekoja varmistaakseen selonteon luotettavuuden. Mikäli tyranni tämän saavuttamansa pikkutarkan, parhaan mahdollisen selonteon ansiosta luulisi tulevansa opetuslapseksi, hän osoittautuisi vain naurettavaksi koska ”hän tuolla tavoin yrittäisi anastaa itselleen sen, mitä ei voi rahalla ostaa, muttei myöskään väkivallalla ottaa”.⁴¹⁰

Jos hänen onnistuisi tuottaa mutkikas selonteko, joka vastaisi tapahtumia pienintä yksityiskohtaa myöten – silloin hän ainakin olisi joutunut harhaan. Hän olisi saavuttanut jopa suuremman varmuuden kuin aikalainen, joka näki ja kuuli itse; – –.⁴¹¹

Välitön aikalaisuus tai yksityiskohtaisen tarkka selonteko tekee vain terävämmäksi sen ristiriidan ja suuremmaksi järkytyksen, joka johtuu siitä, että palvelijan hahmon jumaluutta ei kuitenkaan voi välittömästi havaita vaan se vaatii Jumalan antaman edellytyksen synnyttämää uskoa, mutta palvelijan hahmo sen sijaan havaitaan hyvin tarkasti. Climacuksen mukaan tällaisen tilanteen hyötynä on se, että ristiriidan havaitseminen herättää tarkkaavaisuuden – mutta tarkkaavaisuus voi johtaa yhtä hyvin pahentumiseen kuin uskoonkin. Sen vuoksi siitä saatu hyöty on kyseenalainen.⁴¹² Climacus kirjoittaa:

Välitön aikalaisuus on kuitenkin pelkkä heräte, mitä ei kai voisi painokkaammin ilmaista kuin sanomalla, että opetuslapsen, sikäli kuin hän ymmärtää itseään, täytyisi nimenomaan toivoa, että jumala jälleen jättäisi maan ja välitön aikalaisuus loppuisi.⁴¹³

Tämä yksityiskohtien hyödyttömyyden painotus ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Paradoksin historiallisuudella ei olisi merkitystä. Climacuksen kuvitteellinen keskustelukumppani käy ääneen ja vastaa Climacukselle:

⁴¹⁰ SKS 4, 290 / Muruja, 112. Possen käsittelee kohtaa, joka muistuttaa huomattavasti nyt lainattua Murujen kohtaa ja esittää että Kierkegaard siinä viittaa Martenseniin. Teoksen *Christelige Taler* ensimmäisen osan viidennessä osiossa nimeltä *Formastelighedens Bekymring* (The Care of Presumptuousness) Kierkegaard kirjoittaa: ”He wants by inadmissible means to penetrate the forbidden, discover the hidden, discern the future. [He] wants to make money with the help of the Holy Spirit. He wants to force himself on God ... to make himself, him the uncalled, into what only God’s call can make a person.” SKS 10, 76–77 / CD, 68; Possen 2007, 51. Possenin mukaan tämä kohta kritisoi Martensenin teonomia-käsitystä. Perimmäiseksi ongelmaksi Martensenilla osoittautuu se, että tämä tahtoo saavuttaa jumalallisen totuuden olematta kuitenkaan riippuvainen Jumalasta ja tämän määräämistä keinoista jumalallisen totuuden tuntemiseen. Possen 2007, 51–52. Tässä murujen kohdassa Climacus tuntuu kuitenkin argumentoivan enemmän empiirisen todellisuuden alueella tapahtuvaa yritystä, kun Possenin lainaamassa kohdassa kritisoidaan idealistista/spekulatiivista lähestymistä.

⁴¹¹ SKS 4, 290 / Muruja, 113. Katkelma jatkuu: ”aikalaisen täytyi näet havaita, ettei hän aina nähnyt eikä kuullut ja toisinaan taas näki ja kuuli väärin, eikä hän voinut unohtaa, ettei hän välittömästi nähnyt tai kuullut jumalaa, vaan hahmoltaan vaatimattoman ihmisen, joka sanoi olevansa jumala, toisin sanoen hän ei voinut unohtaa, että kyseinen tosiseikka perustui ristiriitaan.”

⁴¹² SKS 4, 290–291 / Muruja, 113–114.

⁴¹³ SKS 4, 301 / Muruja, 128.

” – Tuo ajatus, että opettajan poistuminen on opetuslapselle parhaaksi, on peräisin Uudesta testamentista, Johanneksen evankeliumista.⁴¹⁴ – viimeisen lauseesi myötä välitön aikalaisuus käy etuoikeutena siinä määrin kyseenalaiseksi, ettei siitä voida enempää sanoa kuin että sen päätyminen olisi eduksi.

Kyse on toisin sanoen väliaikaisesta olotilasta, jolla kyllä on merkityksensä ja *jonka sivuuttaminen merkitsisi* – kuten sinä sanoisit – *palaamista sokraattisen piiriin*, mutta jolla ei silti ole absoluuttista merkitystä aikalaiselle, siten että hän sen päättyessä menettäisi jotain olennaista. Päinvastoin, vaikka onkin niin, että *ellei väliaikaista aikalaisuutta olisi ollut, aikalainen menettäisi kaiken* ja joutuisi palaamaan sokraattiseen, merkitsee sen päätyminen sittenkin hänelle voittoa.⁴¹⁵

Climacus on tästä samaa mieltä. Mikäli väliaikaista aikalaisuutta ei olisi ollut, kaikki olisi menetetty. Tämän selvemmin tuskin voisi sanoa, että historiallinen todellisuus kristinuskon lähtökohtana on luovuttamaton. Climacus vain tekee erottelun absoluuttisen merkityksen ja muulla tavoin luovuttamattoman merkityksen välillä. Absoluuttinen merkitys tarkoittaisi sitä, että vain välittömät aikalaiset voisivat tulla opetuslapsiksi. Sen sijaan Climacus esittää, että väliaikainen aikalaisuus *on täytynyt olla*, jotta kukaan voisi tulla opetuslapseksi.

Vaikka aikaisten tekemän selonteon yksityiskohtaisuudella ei ole ratkaisevaa merkitystä, on se silti luovuttamaton uskon syntymiselle myöhemmin eläville. Tätä Climacus taas havainnollistaa ajatuskokeella:

Siinäkin tapauksessa, että aikaisten sukupolvi olisi jättänyt toisille ainoastaan seuraavat sanat: ”Me olemme uskoneet, että jumala sinä-ja-sinä vuonna on näyttäytynyt vähäpätöisen palvelijan hahmossa, on elänyt ja opettanut keskuudessamme ja sitten kuollut” – sekini olisi jo enemmän kuin kylliksi. Aikaisten sukupolvi olisi tehnyt sen, mikä oli tarpeen;

sillä tämä pieni ilmoitus, tämä maailmanhistoriallinen *nota bene*⁴¹⁶ riittäisi herätteeksi myöhemmin eläville; ja toisaalta, edes kaikkein seikkaperäisin selonteko ei voisi olla enempää kuin heräte myöhemmin eläville.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Lainausta kuvitteelliselta keskustelukumppanilta jatkuu tässä kohdassa: ”Mutta onpa tuo tahallista tai ei, oletpa tietien tahtoen valinnut tuon kieliasun, jotta huomautus saisi tietyn vivahteen, tai et ole, – –.” Climacus – tai Kierkegaard – retorisesti viittaa Johanneksen evankeliumista löytyvään lupaukseen Puolustajan eli Totuuden Hengen lähettämisestä sitten kun Jeesus on mennyt pois. Tästä voi päätellä, että Muruissa kuvattu Jumalalta saatu edellytys uskomiseen on analogia Pyhän Hengen vaikutuksesta kristillisen uskon syntymisessä. Tätä yhteyttä Murujen kirjoittaja tahtoo alleviivata rivien välistä, vaikka ei sitä käytäkään argumentaatiossaan. Itse asiassa kyseinen Johanneksen evankeliumin kohta avaa Climacuksen argumentaatiota laajemminkin, ja kenties sen tarkoituksena oli ohjata ymmärtämään, että Murujen runon sisältö on saatu Uudesta testamentista mutta puettu filosofisemmalle kielelle.

”Mutta minä sanon teille totuuden: *teille on hyödyksi, että minä menen pois*. Ellen mene, ei Puolustaja voi tulla luoksenne. Mutta mentyäni pois minä lähetän hänet luoksenne, ja hän tulee ja *paljastaa, että maailma on vääressä*, hän paljastaa, mitä on synty, mitä vanhurskaus ja mitä tuomio. *Synti on siinä, että ihmiset eivät usko minuun*, vanhurskaus tulee julki siinä, että minä menen Isän luo ettekä te enää näe minua, ja tuomio on siinä, että tämän maailman ruhtinas on tuomittu. Paljon enemmänkin minulla olisi teille puhuttavaa, mutta te ette vielä kykene ottamaan sitä vastaan. *Kun Totuuden Henki tulee, hän johtaa teidät tuntemaan koko totuuden*. Hän ei näet puhu omista nimistään, vaan puhuu sen, minkä kuulee, ja ilmoittaa teille, mitä on tuleva. *Hän kirkastaa minut, sillä sen, minkä hän teille ilmoittaa, hän saa minulta*.” Joh. 16:7–14. (KR92) Kursivoinnit ovat omia; Climacuksen argumentaatiosta löytyy vastineet kursivoiduille kohdille.

⁴¹⁵ SKS 4, 301–302 / Muruja, 129. Kursivoinnit omia.

⁴¹⁶ ’Nota bene’, panepa merkille, huom! Kylliäinen 2004, 127.

Historiallisuuteen liittyvän empiirisen jäljen kriteerin täytyi täytyä, jotta Paradoksiin voitaisiin uskoa historiallisena tapahtumana. Historiallisen selonteon suppeudella ei kuitenkaan ole merkitystä, koska itse Paradoksi on jo luonteeltaan niin epätodennäköinen, että historiallisen aineiston osoittama pienempi tai suurempi todennäköisyys ei muuta kokonaistodennäköisyyttä merkittäväällä tavalla. Paradoksin ristiriitaluonteesta johtuva epätodennäköisyys nielaisee merkittävydessään sen historialliseen luonteeseen liittyvän pienemmän tai suuremman todennäköisyyden.⁴¹⁸ Sama koskee myös aikalaisselonteon laatijan luotettavuutta:

Missä mielessä aikalaisen luotettavuus voi kiinnostaa myöhemmin elävää? Myöhemmin elävää ei voi mitenkään kiinnostaa, onko aikalainen uskonut siten kuin hän on kertonut uskoneensa. Se ei lainkaan liikuta myöhemmin elävää, ei hyödytä häntä, ei estä häntä uskomasta tai auta häntä uskomaan. Ainoastaan sellainen henkilö, joka itse saa edellytyksen jumalalta (mikä vastaa täysin sitä, mitä ihmiseltä vaaditaan, ymmärryksestä luopumista, ja mikä toisaalta muodostaa ainoan auktoriteetin, johon usko voi nojautua), ainoastaan hän uskoo.⁴¹⁹

Tärkeää on huomata Climacuksen käyttämä ilmaus *auktoriteetista, johon usko voi nojautua*. Tähän kysymykseen palataan vielä tarkemmin. Climacus kuitenkin kirjoittaa vielä aikalaisen luotettavuudesta:

Sikäli kuin aikalaisuuden luotettavuus ylipäättään saattaa häntä kiinnostaa (ja voi! on varmaa, että se on asia, josta tehdään valtava numero ja joka antaa aiheen lukuisten paksujen kirjojen kirjoittamiseen;

sillä tuo petollinen valevakavuus, jolla punnitaan, *onko tämä tai tuo henkilö luotettava*, sen sijaan että punnittaisiin, *onko itsellä uskoa vai ei*, on erinomainen peite,

jonka taakse mielen laiskuus ja eurooppalainen torijuoruilu voivat kätkeytyä), se voi kiinnostaa häntä vain historiallisen tapahtuman kannalta.⁴²⁰

Climacuksen keskustelu aikalaisen luotettavuudesta ja tämän uskon aitoudesta viittaa ilmeisesti Hermann Samuel Reimaruksen (1694–1769) esittämään väitteeseen, jonka mukaan Jeesuksen kuoleman jälkeen pettyneet opetuslapset varastivat Jeesuksen ruumiin.⁴²¹ Niinpä Reimaruksen mukaan

⁴¹⁷ SKS 4, 300 / Muruja, 127. On syytä huomata, että Climacus käsittelee *ainoastaan* inkarnaatioon uskomista historiallisena tosiseikkana, ei kristinuskon kokonaisuutta. Sen vuoksi tästä ei voi päätellä, että Climacuksen mukaan kristilliseen uskoo ei tarvittaisi muuta kuin tämä pieni yksityiskohta.

⁴¹⁸ SKS 4, 286 / Muruja, 107–108 Climacus kirjoittaa: ”Sellaisena tuo historiallinen tosiseikka jää avoimeksi; kukaan ei ole sen välitön aikalainen, sillä se on historiallinen ensimmäisessä asteessa (usko yleisessä merkityksessä); kukaan ei ole sen välitön aikalainen toisessa asteessa, sillä se perustuu ristiriitaan (usko poikkeuksellisessa merkityksessä). Mutta tämä viimeksi mainittu yhdenvertaisuus nielaisee ensiksi mainittuun suhteeseen liittyvän erilaisuuden niiden välillä, jotka aika on asettanut täysin eri asemaan.”

⁴¹⁹ SKS 4, 299 / Muruja, 125–126.

⁴²⁰ SKS 4, 300 / Muruja, 126.

⁴²¹ Ruokanen 1987, 195.

evankeliumikertomukset olivat petoksen tuotetta, ja opetuslapset olivat keksineet kaiken vain omaa etua tavoitellakseen.⁴²² Climacuksen mukaan tällaisessa väitteessä on kuitenkin kyse vastuunpakoilusta. Inkarnaation kaltaisen paradoksin kohdalla aikalaisten luotettavuuden pohtiminen on turhaa, koska tapahtuma itsessään on joka tapauksessa niin epätodennäköinen, ettei tämänkaltaisen epäilylisää siihen mitään. Kun Reimarus ja muut samoin ajattelevat esittivät, ettei evankeliumien kuvaus pitänyt paikkaansa, todellisuudessa se ei kertonut mitään uutta aikalaisista mutta kertoi sen sijaan sen, että Reimarus ja muut eivät uskoneet paradoksiin. Uskominen tai uskon puuttuminen paradoksiin on niin ratkaiseva, että silloin kun se puuttuu, ei selonteko tietenkään voi enää vakuuttaa ihmistä. Usko tai uskon puute *edeltää* kannanottoa tällaiseen historialliseen kysymykseen. Niinpä aikalaisen luotettavuuden kyseenalaistaminen on vain suora ilmaus ja seuraus siitä, että kyseenalaistajalla ei ole uskoa, eikä toisin päin peruste uskon puuttumiselle. Tämä kuitenkin naamioituu muotoon, jossa oman uskon puuttuminen projisoidaan aikalaisopetuslapsille.⁴²³

'Auktoriteetti, johon usko voi nojautua'

Usko paradoksiin ei ole luonteeltaan sellaista, että siihen uskottaisiin sen perusteella, että joku toinenkin ihminen on siihen uskonut. Climacus jatkaa:

Minkä historiallisen tapahtuman? Sellaisen, joka voi olla olemassa ainoastaan uskolle ja josta kukaan ei pysty toiselle tiedottamaan⁴²⁴, ts. josta henkilö tosin kykenee toiselle tiedottamaan, mutta – ja tämä on olennaista – ei siten, että toinen uskoisi sen; ja jos hän tiedottaa kyseisestä tapahtumasta uskon muodossa, hän tekee nimenomaan parhaansa tiedättäkseen toista ottamasta sitä välittömästi vastaan.⁴²⁵

Kukaan ei pysty *tiedottamaan* uskon sisältöä toiselle ihmiselle. Tämä lausunto on helppo ymmärtää väärin siten, että uskon sisältöä ei olisi mahdollista mitenkään kommunikoida toiselle ihmiselle.⁴²⁶ Kyse on kuitenkin *välittömästi* välittämisestä toiselle niin että tämä sen perusteella uskoo – siis auktoriteetista. Eräs

⁴²² Harris 1973, 43.

⁴²³ Tämä vastaa sitä mitä Climacus kirjoittaa pahentuneisuudesta: se on vain paradoksin kaiku. SKS 4, 255–256 / Muruja, 61–62.

⁴²⁴ Kylliäinen kiinnittää erityishuomiota tiedottamista koskevaan sanaan: ”’Som den Ene ikke kan meddele den Anden’, vapaasti: jota kukaan ei voi jakaa toisen kanssa. Eettisen ja uskonnollisen totuuden kommunikointi (Meddelelse) on Climacuksen keskeisiä ongelmia myös Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa.” Kylliäinen 2004, 126.

⁴²⁵ SKS 4, 300 / Muruja, 126. Lainaus jatkuu suoraan edellisestä leipätekstissä lainatusta Murujen kohdasta.

⁴²⁶ Vrt. Climacuksen oma huomio: ”Sitä, ettei tämän ymmärtäminen [se, ettei uskova ihminen ole toiselle ihmiselle mitään velkaa uskostaan, jumalalle sen sijaan kaiken] eikä etenkin ymmärryksen jatkuva säilyttäminen ole helppoa – –, sitä ei liene vaikea tajuta; ja henkilö, joka ryhtyy ponnistelemaan tämän ymmärryksen saavuttaakseen, saa varmaan tavan takaa havaita ymmärtäneensä väärin – –.” SKS 4, 298–299 / Muruja, 124.

keskeisimmistä erotteluista Muruissa onkin erottelu uskon *sisällön eli sellaisuuden*, ja toisaalta sen *auktoriteetin, johon usko nojautuu*, välillä.

Mitä aikalainen voi tehdä myöhemmin elävän hyväksi? a) Hän voi kertoa myöhemmin elävälle, että hän itse on uskonut kyseisen tosiseikan; mikä ei oikeastaan ole laisinkaan tiedonanto⁴²⁷ (kun kerran mitään välitöntä aikalaisuutta ei ole ja kun kyseinen tosiseikka perustuu ristiriitaan), vaan vain herätteen antamista. – – kun sanon: ”Uskon ja olen uskonut, että niin on tapahtunut, siitäkin huolimatta, että se on ymmärrykselle hullutusta ja ihmissydämelle pahennukseksi”, silloin olen samassa hetkessä tehnyt nimenomaan kaikkeni estääkseni ketään toista määrittämästä itseään välittömässä yhteydessä itseeni, torjuakseni kaiken mahdollisen kumppanuuden, sillä itse kunkin on käytävä aivan samaa tietä.⁴²⁸

Näin menettelemällä ihminen voi tiedottaa asiasta toiselle uskon muodossa; tällöin vastaanottajaa ei herätetä kysymään, onko kertojalla todisteita tai argumentteja asian puolesta, eikä vastaanottaja jää kertojan argumentteihin tai auktoriteettiin kiinni. Kukaan ei voi uskoa toisen puolesta, ja edellytyksen jokainen saa aina suoraan Jumalalta. Ainoa auktoriteetti, johon usko paradoksiin voi nojautua on suoraan Jumalalta saatu edellytys.⁴²⁹ Climacus erottaa toisistaan historiallisen sisällön ja historiallisen todisteen; vain näistä ensimmäinen kuuluu paradoksi-uskoon (jälkimmäinen ei kuulu – ainakaan positiivisessa mielessä).

Climacus jatkaa:

b) Tässä muodossa hän voi kertoa tosiseikan sisällön, sisällön, joka kuitenkin on olemassa vain uskolle, aivan kuten värit ovat olemassa vain näköaistille ja äänet kuuloaistille.⁴³⁰

⁴²⁷ Kylliäinen kiinnittää huomiota sanaan tiedonanto: ” ’Meddelelse’, tiedonanto, kommunikointi asian jakaminen toisen henkilön kanssa.” Kylliäinen 2004, 125.

⁴²⁸ SKS 4, 299 / Muruja, 125.

⁴²⁹ Possen esittää, että Kierkegaard (ja Climacus) arvosteli Martensenin teonomia-käsitystä juuri siitä, että tämä ei tahtonut asettaa luottamustaan Jumalaan vaan tahtoi pitää ohjaket omista käsissään. Taustalla oli Possenin mukaan erilainen tulkinta Lutherin teksteistä ja luterilaisuudesta: Martensenin mukaan ihminen pystyi armon avulla aktiivisesti saavuttamaan jumalallisen totuuden, Kierkegaardin mukaan taas ihmisen osana oli sen havaitseminen, ettei ymmärrys kykene saavuttamaan jumalallista totuutta, ja sen jälkeen pakeneminen armon varaan. Possen 2007, 50–52.

⁴³⁰ SKS 4, 299 / Muruja, 125. Ilmaisui ’tosiseikan sisältö on olemassa vain uskolle’ tulee ymmärrettäväksi nimenomaan ’tiedonannon’ vastakohtana. Kyseessä ei ole ontologinen vaan epistemologinen väittämä – usko on se minkä avulla paradoksi (tai historiallinen yleensäkin) havaitaan, samoin kuin näköaisti on se minkä avulla värit havaitaan ja kuuloaisti se minkä avulla äänet havaitaan. ’Tiedonanto’ merkitsisi sitä, että kertojana saisin ”toisen määrittelemään itsensä välittömässä yhteydessä itseeni”, kuten edellisessä lainauksessa asia ilmaistiin. Se merkitsisi sitä, että kertoja voisi lahjoittaa vastaanottajalle uskon. Tämä vastaisi myös sitä alaluvussa *’Kaikkien aikojen eriskummallisintu’* käsiteltyä ”mielettömyyttä” josta Climacus syyttää Martensenia, jossa ”aikalainen on – – jumala kolmannelle osapuolelle”. SKS 4, 298 / Muruja, 124.

Vastaavalla tavalla Climacus käyttää olemassa olemista epistemologisena määreenä kohdassa SKS 4, 249 / Muruja, 52–53: ”Ymmärryksen paradoksaalinen intohimo törmää siis jatkuvasti tuohon Tuntemattomaan, joka tosin on olemassa [vel er til], mutta joka on tuntematon ja sikäli ei ole olemassa [forsaauidt ikke er til]. Sen pitemmälle ymmärrys ei pääse – – se ei näet voi ilmaista suhdettaan tuohon Tuntemattomaan julistamalla, ettei sitä ole olemassa, sillä tuo lausunto itse edellyttää suhteen olemassaolon.” Climacus käyttää toisinaan ’olemassa olemista’ subjektista riippumattoman tosiasiallisen kuvaamiseen, mutta toisinaan hän käyttää sitä kuvaamaan välitöntä *suhdetta* tai sellaisen puuttumista subjektin ja ’olemassaolevan’ välillä. *Välittömän* suhteen lisäksi vaihtoehtona on myös *uskon* suhde, jolloin kohde on olemassa vain uskolle.

Climacus antaa kiteytetyn määritelmän, joka valaisee selonteon asemaa uskossa:

Jos myöhemmin elävän suhde aikalaiseen tahdotaan ilmaista niin ytimekkäästi kuin mahdollista totuudesta silti ollenkaan tinkimättä, se voidaan ilmaista seuraavasti: myöhemmin elävä uskoo

aikalaisen selonteon *avulla* (heräte)

sen edellytyksen vaikutuksesta, jonka hän vastaanottaa jumalalta henkilökohtaisesti.⁴³¹

Koska Climacus on erottanut toisistaan uskon *sisällön* ja sen *auktoriteetin*, johon nojautuen siihen uskotaan, merkitsee se tämän kiteytyksen valossa sitä, että aikalaisen selonteko toimii herätteenä tai merkinä (analogiana) sille historiassa tapahtuneelle *sisällölle*, josta selonteko kertoo. Auktoriteetti, jonka nojalla sisältöön uskotaan, on kuitenkin poikkeuksellisesti irrotettu siitä historiallisesta välittämisprosessista, jonka kautta sisällön *sellaisuus* on välitetty vastaanottajalle. Sisältö ja auktoriteetti uskomiseen tulevat eri reittejä myöten, vaikka molempien taustalla on Jumalan toiminta; ensimmäisen taustalla on Jumalan toiminta historiassa, jälkimmäisen taustalla on Jumalan toiminta suoraan kunkin yksilön kohdalla. Tämän erottelun tarpeellisuus on seurausta paradoksin erityisluonteesta historiallisena tosiseikkana – siitä että se sisältää elementin, joka ei ole ihmisen omin keinoin havaittavissa tai uskottavissa. Samaan auktoriteettiin nojaututaan sekä historiallisen välittämisprosessin alussa että lopussa:

Kuten siis historiallisesta muodostuu aikalaiselle heräte tulla opetuslapseksi, nimittäin sen ansiosta, *ja tätä on syytä korostaa*, että hän vastaanottaa edellytyksen jumalalta itseltään (muutoinhan puhumme sokraattisesti), vastaavasti muodostuu aikalaisten selonteosta kaikille myöhemmin eläville heräte tulla opetuslapseksi, nimittäin sen ansiosta, *ja tätä on syytä korostaa*, että he vastaanottavat edellytyksen jumalalta itseltään.⁴³²

Toisaalta historiallinen välittämisprosessi itsessäänkin kantaa omaa auktoriteettiaan, johon historian tapauksessa tavanomaisesti nojaututaan.

Tavallisen historiallisen tosiseikan kohdalla selonteon yksityiskohtaisuudella ja selonteon laatijalla nimenomaan oli merkitystä – koska niiden perusteella voidaan arvioida selonteossa kerrotun tapahtuman todennäköisyyttä. Tämä historialliseen todellisuuteen liittyvä todennäköisyysluonne – jota myös Strauss ja Lessing olivat pitäneet historiallisuuden luonteessa olennaisena – on se huomio, jonka avulla Climacus tekee oikeutta historiallisuudelle. Historiallisen todennäköisyyden mukanaan kantama auktoriteetti ja Jumalalta suoraan vastaanotettuun edellytykseen perustuva auktoriteetti asettuvat jännitteeseen keskenään.

⁴³¹ SKS 4, 300–301 / Muruja, 127.

⁴³² SKS 4, 297 / Muruja, 122–123. Kursivoinnit omia.

Mutta absoluuttinen tosiseikka on kuitenkin myös historiallinen. Ellei tätä huomioida, käy koko hypoteesimme tyhjäksi; sillä silloin voidaan puhua vain ikuisesta tosiseikasta. Absoluuttinen tosiseikka on historiallinen tosiseikka ja juuri sellaisena uskon kohde. Sen historiallista puolta on siis syytä painottaa, muttei kuitenkaan siinä määrin, että siitä muodostuu yksilöille absoluuttisen ratkaiseva; sillä silloin olemme vaihtoehdossa *a* [yksinkertainen historiallinen tosiseikka] – –; historiallista puolta ei kuitenkaan pidä poistaa, sillä silloin meille jää vain ikuinen tosiseikka.⁴³³

Climacus kirjoittaa opetuslasten 'viimeisestä' sukupolvesta eli omista aikalaisistaan, joille paradoksin ristiriita ei näyttäydy enää niin terävänä sen vuoksi, että he ovat saaneet vastaanottaneet koko paradoksin yhdestä lähteestä, uskovan kirjoittamasta selonteosta. Tämän lisäksi moni sukupolvi ennen heitä on uskonut tähän paradoksiin, joten siihen ei sisälly ensimmäisen sukupolven opetuslasten kokemaa järkytystä.⁴³⁴

Tapahtuman herättämä järkytys on jäänyt kauas taakse, sen sijaan tällä sukupolvella on tapahtuman seuraukset, joista pitää kiinni, sillä on lopputuloksen antama todennäköisyystodistus; seuraukset, joiden välityksellä kyseinen tosiseikka varmaan on ulottanut vaikutuksensa kaikkialle, ovat tämän sukupolven silmien edessä, sillä on aivan käden ulottuvilla todennäköisyystodistus, josta ei kuitenkaan välittömästi voi siirtyä uskoon, sillä, kuten edellä osoitimme, usko ei millään lailla suosi todennäköisyyttä, ja olisikin uskon panettelua, jos sellaista väitettäisiin.⁴³⁵

Climacus syventyy tämän katkelman jälkeen alaviitteessä pohtimaan todennäköisyystodistuksen ja luonteeltaan epätodennäköisen paradoksin yhteensopivuutta:

Kaiken kaikkiaan tuo ajatus – – todennäköisyystodistuksen liittämisestä epätodennäköiseen – – on vakavasti otettuna niin hölmö, että sellaisen ajatuksen esiintymistä voisi pitää kokonaan mahdottomana – –.⁴³⁶

Climacus pohtii mitä tällainen soveltaminen voisi edes periaatteessa tarkoittaa:

(sen todistamiseksi – että se on todennäköistä? mutta silloinhan käsitteen merkitystä olisi muutettu; tai sen todistamiseksi – että se on epätodennäköistä? mutta on ristiriitaista käyttää todennäköisyyttä tähän tarkoitukseen)⁴³⁷

Niinpä Climacus päätyy johtopäätökseen todennäköisyystodistuksen ja luonteeltaan epätodennäköisen paradoksin suhteesta ja esittää tämän suhteen laadun analogisen esimerkin avulla:

⁴³³ SKS 4, 297 / Muruja, 122.

⁴³⁴ SKS 4, 290–291 / Muruja, 113–114. Aikalaisten terävämpi ristiriita oli siinä, että he näkivät omin silmin pelkän palvelijan hahmon mutta tämän sanojen mukaan ja uskon silmillä he näkivät, että tämä oli Jumala.

⁴³⁵ SKS 4, 291–292 / Muruja, 114–115. Leipätekstissä argumentaatio etenee käsittelemään ajatusta tosiseikan, siis paradoksin, *naturalisoitumisesta*; Kylliäisen mukaan Martensen oli esittänyt ajatuksen kristinuskon vähittäisestä muuttumisesta luonnolliseksi, luonnoksi. Kierkegaard ei hyväksynyt tätä ajatusta (Pap. V A 10–11). Kylliäinen 2004, 116. Climacus osoittaa, että käsitys tosiseikan, inkarnaation, *naturalisoitumisesta* on sisäisesti ristiriitainen ja siten väärinkäsitys. SKS 4, 292–295 / Muruja, 116–119. Sivun 115 (SKS 4, 292) alaviitteessä Climacus sen sijaan syventyy tarkemmin tutkielman kannalta keskeisempään kysymykseen todennäköisyystodistuksesta.

⁴³⁶ SKS 4, 292 / Muruja, 115.

⁴³⁷ SKS 4, 292 / Muruja, 115.

Se mitä Epikuros sanoo yksittäisen ihmisyksilön suhteesta kuolemaan
(näkemys, jonka suoma lohtu ei kylläkään ole kovin kummoinen)
päätee myös *todennäköisyyden* ja *epätodennäköisyyden* väliseen suhteeseen;

kun minä olen, ei sitä (kuolemaa) ole, ja kun se (kuolema) on, ei minua ole.⁴³⁸

Todennäköinen ja epätodennäköinen sulkevat keskenään toisensa pois; niinpä myös todennäköisyystodistus ja paradoksi *sulkevat toisensa pois*. Tämä merkitsee sitä, että jo päätös todennäköisyystodistuksen soveltamisesta epätodennäköiseen paradoksiin ilmaisee soveltajan *ennakolta* luopuneen paradoksista ja uskosta.⁴³⁹ Se, joka esittää, että epätodennäköistä ei ole tapahtunut vaan sen sijaan on tapahtunut se mikä on todennäköistä, esittää silloin tosiasiaa, että paradoksia eli inkarnaatiota ei ole tapahtunut.⁴⁴⁰

⁴³⁸ SKS 4, 292 / Muruja, 115–116. Kursivoinnit omia.

⁴³⁹ Climacus esittää PEJ:ssa vastaavanlaisen ajatuksen. ”– jos hän perusti uskomisensa todisteisiin, hän oli jo luopumassa uskostaan. Jos asiat tähän pisteeseen pääsevät, on syy aina myös uskovaudessa itsessään, koska hän on itse avannut pelin ja heti alkuun luovuttanut voiton epäuskon käsiin vaatimalla uskolleen todisteita. – Kun – usko alkaa hävetä itseään omista silmissään, kun se käyttäytyy rakastajattaren tavoin, joka ei tyydy vain rakastamaan vaan kaksimielisesti häpeää rakastettuaan toivoen todisteita hänen erinomaisuudestaan, kun siis usko alkaa menettää intohimoisuuttaan, kun se on vaarassa lakata olemasta uskoa, silloin todisteet tulevat tarpeellisiksi, jotta nautittaisiin porvarillista kunnioitusta epäuskon taholta.” SKS 7, 37 / PEJ, 47–48. PEJ:n kohta heijastelee jo subjektiivisempaa lähestymistapaa kysymykseen kuin Muruissa, mutta ongelma on samassa asiassa. PEJ:n kohta tuo kuitenkin vielä selkeämmin esiin sen, että kysymyksessä on vuoropuhelu historian tutkimuksen kanssa.

PEJ:ssa uskon ja todisteen suhdetta käsitellään uskon oikean luonteen kannalta, muruissa sen sijaan keskitytään tarkastelemaan todisteen sisältöä ja uskon sisältöä ja näiden yhteensopivuutta. Todistus on todennäköisyystodistus, kun taas usko on uskoa epätodennäköiseen ja siksi pelkästään näitä määritelmiä tarkastelemalla pystytään toteamaan niiden yhteensopimattomuus. PEJ:ssa asiaa ei selitetä näin tarkasti argumenttien kannalta vaan huomio keskittyy uskon oikeanlaiseen asenteeseen, joka on luottamussuhde. Vaikka uskova subjekti ei pystyisi erittelemään argumentaatiota ja osoittamaan yhteensopimattomuutta, keskeistä onkin ymmärtää suhteen laatu. Ei rakkaussuhdettakaan perustella loogisella laskelmoinnilla.

⁴⁴⁰ Murujen alaviitteen kohdassa Climacus esittelee myös kaksi esimerkkitapausta, joissa todennäköisyystodistuksella yritetään todistaa epätodennäköistä. Näissä esimerkeissä todennäköisyystodistus *onnistuu* ja juuri silloin kaikki menee pieleen. SKS 4, 292 / Muruja, 115–116. Ongelmana on, että se mikä on saatu todistettua ei ole enää kristinuskon paradoksi vaan jotain muuta, koska sitä ei ole hyväksytty epätodennäköisenä. Mielenkiintoista on se, että nämä todennäköisyystodistukset ovat syntyneet ”vastaväitteiden” jännitekentässä. Akuuteimmat vastaväitteiden esittäjät Murujen kirjoitusajankohtana olivat olleet straussilaisen suuntauksen edustajat. Nyt Climacus ottaa kantaa siihen, mikä on oikea suhtautumiskanta näihin vastaväitteisiin; todennäköisyystodistuksen esittäminen on täysin väärä ratkaisu, joka vesittää koko kristinuskon.

Ensimmäisessä esimerkissä hyvää tarkoittava henkilö tahtoo auttaa ihmiskuntaa epätodennäköisen omaksumisessa. Onnistuttuaan todennäköisyystodistuksessa hän vastaanottaa ”onnitteluita ja kiitospuheita ei vain merkkihenkilöiltä, jotka todella ymmärtävät todistuksen arvon, vaan myös yhteisön rivijäseniltä – ja voi, näin tuo jalo mies on juuri sotkenut kaiken.” Erottelu merkkihenkilöihin ja rivijäseniin on mielenkiintoinen. Harris kiinnittää huomiota katkelmaan Straussin *Die christliche Glaubenslehre* -teoksessa kohdassa, jossa on aikaisemmin esitelty mm. Spinozan ja rationalististen valistusteologiiden vastaväitteitä, jotka kumoavat perinteisen tulkinnan kristinuskosta. Näiden jälkeen Strauss esittelee spekulatiivisen tulkintansa kristinuskon sisällöstä. ”He who is unable to determine his own self, seeks to be determined by an authority; he who is not yet mature enough to trust in reason, remains trusting in revelation. Here, a gulf is fixed between two classes of human society, between the intellectuals and the people, i.e. the non-philosophically minded of the higher as well as the lower classes; and this gulf will,

Historiantutkimuksen ja paradoksi-uskon välisessä suhteessa Climacuksen esittämä malli merkitsee sitä, että ei ole mahdollista tutkia ensin kysymystä siitä, onko inkarnaatio tapahtunut pelkästään neutraalin historian kannalta, ottamatta kantaa kristilliseen uskoon, ja sen jälkeen jollain muulla perusteella uskoa tutkimuksesta riippumatta inkarnaatioon. Climacus ei hyväksy erottelua uskon todellisuuteen ja historian todellisuuteen, vaan hänen mukaansa kyse on samasta historian todellisuudesta – tosiasiallisesta olemisesta. Erottelu sen sijaan tapahtuu kahden erilaisen auktoriteetin välillä, joihin nojautuen tähän historialliseen todellisuuteen uskotaan.

Usko voi nojautua auktoriteettina joko inhimilliseen ymmärrykseen, jolloin todennäköisyystodistus osoittaa mikä on uskottavaa, ja silloin paradoksiin sellaisenaan ei uskota; toinen vaihtoehto on, että usko voi nojautua auktoriteettina suoraan Jumalalta saatuun edellytykseen, jolloin uskotaan vastoin todennäköisyyttä, epätodennäköiseen paradoksiin. Näiden vaihtoehtojen väliltä ei löydy neutraalia maaperää.⁴⁴¹

Merkitseekö siis Climacuksella usko vastoin todennäköisyyttä samalla myös silmien ummistamista historiallisilta argumenteilta tai todennäköisyystodistukselta? Ei, vaan päinvastoin se merkitsee naiivin helppojen, epäuskottavien ratkaisuyritysten kieltämistä. Toisin kuin Straussin ajattelussa,⁴⁴²

perhaps, never be bridged. If now the intellectuals have never dreamt of wanting to prohibit the non-intellectuals from expressing their faith and uttering the hardest condemnations of the intellect, it is, on the other hand, quite common for the believers to demand that the intellectuals should not be permitted to express their intellectual belief, or, from this point of departure, their judgement about the faith.” Harris on kääntänyt kohdan teoksesta CG, 355. Harris 1973, 136–137. Kursivointi lainauksessa on oma. Myös Thomas kiinnittää huomiota Straussin jaotteluun kahden ihmisluokan välillä; Thomas viittaa huomiossaan samaan Harrisin tekemään lainaukseen. Thomas 1994, 150. Straussin kritiikki ja uudelleentulkinta oli ilmeisesti herättänyt arvostelua erityisesti tavallisen kansan parissa. Nyt Climacuksen esimerkissä henkilö esittää todennäköisyystodistuksen, joka tyydyttää niin merkkihenkilöitä eli intellektuelleja kuin tavallisen kansan rivijäseniäkin – ja onnistuu siis ilmeisesti vastaamaan Straussin kritiikkiin. Mutta tämä vastaus ei suinkaan pelasta kristinuskoa vaan saa johdettua intellektuellien lisäksi myös tavallisen kansan harhaan.

⁴⁴¹ Pohjimmiltaan tässä on kyse tieteen rajojen ja toiminta-alueen määrittelemisestä. Erityisesti tässä tilanteessa Climacuksen puolustama krekikalaisen skeptikkouden ihanne on tarpeen: ”Jos siis vain kykenen pidättäytymään päätelmien teosta, niin en joudu milloinkaan petetyksi. – – Siksi skeptikko pitääkin itsensä jatkuvasti *in suspensio* ja haluaa pysytellä nimenomaan tässä tilassa. – – skeptikot eivät julistaneet tutkimustensa negatiivistakaan tulosta *θετικως* [todeksi], sillä he eivät halunneet jäädä johtopäätöksensä vangeiksi.” SKS 4, 281–282 / Muruja, 101–102. Tässä katkelmassa on varsinaisesti kyse tavalliseen historialliseen tapahtumaan uskomisesta, mutta Climacuksen argumentaation lopullisena tähtäyspisteinä on kuitenkin jatkuvasti paradoksi, inkarnaation tapahtuma. Stewart 2003, 359–360. ’In suspensio’ viittaa juuri Straussin ja Lessingin väitteeseen, jonka mukaan kristologisen uskon perustaminen historialliselle tapahtumalle olisi ikuisuuden ripustamista langan varaan: FCT, 149; Thulstrup 1974, 150.

⁴⁴² Straussin pyrkimyksestä saattaa usko turvaan historian epävarmuudelta, ks. FCT, 148–150; Thulstrup 1974, 150–151 sekä LJ, XII; Ruokanen 1987, 56.

Climacuksen mukaan uskoa ei voi viedä turvaan näiltä kysymyksenasetteluilta vaan usko joutuu elämään jännitekentässä ymmärryksen kanssa.

Tarkastelkaamme vertailun vuoksi rakkaussuhdetta, vaikka se tarjoaakin vain epätäydellisen vertailukohdan. Kaiken rakkauden perustana on itserakkaus, mutta huipentuessaan itserakkauden paradoksaalinen intohimo tahtoo nimenomaan omaa häviötään. Sitä samaa tahtoo myös rakkaus ja näin nämä kaksi mahtia ovat hetkellisessä intohimossaan hyvässä yhteisymmärryksessä keskenään, ja tämä intohimo on juuri rakkauden intohimo. Ja miksipä ei rakastavainen kykenisi ajattelemaan tätä paradoksia, vaikka se, joka itseään rakastaessaan kavahtaa rakkautta, ei kykene paradoksia käsittämään eikä uskalla sen valtaan antautua, sillä sehän merkitsisi hänen joutumistaan häviölle. Näin siis rakkauden kohdalla.

Itserakkaus on rakkaudessa hävinnyt perustaansa, mutta rakkaus ei ole hävittänyt itserakkautta, rakkaus on ottanut sen panttivangikseen⁴⁴³ ja siitä on tullut rakkauden *spolia opima*⁴⁴⁴. Itserakkaus voi kuitenkin herätä uudelleen henkiin ja tämä mahdollisuus jää koettelemaan rakkautta.

Vastaavasti paradoksin ja ymmärryksen välisen suhteen kohdalla – tällä intohimolla on vain eri nimi, tai oikeammin: meidän täytyy vain löytää tälle intohimolle nimi.⁴⁴⁵

Usko⁴⁴⁶ ja epäily asettuvat vastakkaisiksi intohimoiksi silloin kun ihminen kohtaa sanoman inkarnaatiosta, paradoksista.⁴⁴⁷ Ymmärrys luonnostaan epäilee epätodennäköistä paradoksia, ja mikäli ymmärrys pitää itsestään kiinni se

⁴⁴³ “*men desuagtet er den ikke tilintetgjort, men taget til Fange*”, SKS 4, 252.

⁴⁴⁴ Kylläisen: ‘*spolia optima*’ merkitsee yleisessä mielessä sotasaalista. Kylläinen 2004, 57.

⁴⁴⁵ SKS 4, 252 / Muruja, 57–58. Murujen objektiivisen loogisessa tarkastelutavassa käytetään analogiana esimerkkejä rakkaudesta, joiden avulla pyritään avaamaan uskon logiikkaa. Kyse ei kuitenkaan ole pelkästä satunnaisesta analogiasta, vaan objektiivisen tarkastelun rivien välistä Climacus vihjaa, mikä on loogisesti kuvaillun uskon perimmäinen luonne: rakkaus tai suhde. Vrt. SKS 4, 258, 266 / Muruja, 66, 78: Jumala kaikkivaltias päätös tulla ihmiseksi on ilmausta hänen kaikkivaltiaasta rakkaudestaan.

⁴⁴⁶ Vastine rakkauden intohimolle paradoksin ja ymmärryksen välisessä suhteessa on usko. Climacus kertoo tämän myöhemmin Muruissa: ”Eräs ansio pahentuneisuudelle kuitenkin kuuluu: se tuo selvemmin esiin erilaisuuden; sillä tuossa onnellisessa intohimossa, jolle emme ole vielä antaneet nimeä, erilaisuus ja ymmärrys ovat hyvässä yhteisymmärryksessä keskenään, eikä erilaisuus tällöin pääse näkyviin. Erilaisuuden on kuitenkin oltava taustalla, jotta yhdistyminen jonkin kolmannen varassa olisi mahdollista; mutta erilaisuus oli juuri siinä, että ymmärrys hylkäsi itsensä ja paradoksi antoi itsensä – ja yhteisymmärrys saavutetaan tuossa onnellisessa intohimossa, joka varmaan vielä saa nimen.” SKS 4, 257 / Muruja, 65.

”Kuinka oppilas sitten saavuttaa yhteisymmärryksen kyseisen paradoksin kanssa, sillä emme edellytä, että oppilas ymmärtäisi paradoksin, vaan että hän ymmärtäisi, että kyseessä on paradoksi? Edellä olemme jo kuvailleet, kuinka se tapahtuu: yhteisymmärrys saavutetaan, kun hetkessä tapahtuva ymmärryksen ja paradoksin yhteentörmäys tapahtuu onnellisesti; kun ymmärrys astuu syrjään ja paradoksi antaa itsensä; ja se kolmas, jossa kohtaaminen tapahtuu (sillä kohtaaminenhan ei tapahdu tehtävästään vapautetussa ymmärryksessä, muttei myöskään itsensä antavassa paradoksissa – joten sen on tapahduttava *jossakin*), se on tuo onnellinen intohimo, jolle nyt annamme nimen –. Nimitämme kyseistä intohimoa tästä lähin *uskoksi*. Juuri tämän intohimon täytyy olla se edellytys, josta edellä puhuimme, se, jonka paradoksi opetuslapselle antaa.” SKS 4, 261 / Muruja, 71.

⁴⁴⁷ Climacus käsittelee uskon ja epäilyn suhdetta toisaalla Muruissa: ”Uskon suorittama päätelmä ei ole päätelmä, vaan päätös, ja siksi se sulkee epäilyn pois. – Mutta jos usko päättää uskoa, silloin epäily tulee kumotuksi ja samalla tulee kumotuksi epäilyn tasapuolisuus ja välinpitämättömyys, ei kuitenkaan tiedon, vaan tahdon toimesta. – Usko on epäilyn vastakohta. Usko ja epäily eivät ole tietämisen muotoja, jotka voitaisiin johtaa toisistaan; ne ovat vastakkaisia intohimoja eikä kumpikaan niistä ole tiedon akti. Usko on se, minkä avulla tuleminen olevaksi tajutaan, epäily taas on protesti jokaista johtopäätöstä vastaan, joka pyrkii ylittämään välittömän aistihavainnon ja välittömän tiedon.” SKS 4, 283 / Muruja, 103–104.

pahentuu paradoksiin. Usko sen sijaan ottaa ymmärryksen panttivangikseen ja sotasaaliikseen – mutta usko ei kuitenkaan ole hävittänyt ymmärrystä ja epäilystä.⁴⁴⁸ Usko päättää uskoa epätodennäköiseen. Ymmärrys ja sen myötä epäily, todennäköisyyden arviointi ja pahentuminen saattavat kuitenkin herätä uudelleen henkiin ja tämä epäilyksen mahdollisuus jää koettelemaan uskoa. Niinpä siis uskossa on jatkuvasti läsnä Jumalalta saadun edellytyksen nojalla tapahtuva päätös uskoa epätodennäköiseen sekä samanaikaisesti *kumottuna* epäilyksen mahdollisuus ja kiusaus arvioida paradoksia todennäköisyyden perusteella. Juuri tämä kumottuna mukana säilyvä epäilyksen mahdollisuus sitoo uskon tiukasti kiinni historialliseen todellisuuteen ja myös historialliseen argumentaatioon. Oikeaa uskoa kristillisessä mielessä voi olla ainoastaan sellainen usko, jonka mukana säilyy epäilyksen mahdollisuus.

Asiaa havainnollistaa Murujen sivun 115 alaviitteessä oleva toinen esimerkki todennäköisyystodistuksesta, jossa kuvaillaan turhamaista miestä. Tämän vakaumuksen sisältö sotii ymmärrystä vastaan, on epätodennäköinen. Kun tämä turhamainen mies on paljastanut vakaumuksensa, hänen vakaumuksensa kimppuun hyökätään tavalla, joka ärsyttää hänen turhamaisuuttaan.

Hän joutuu hämilleen, vaivautuu, alkaa hävetä itseään, ”että hänen pitikin uskoa johonkin niin järjettömään.” Sen sijaan, että vastaisi kaikessa rauhassa: ”Teidän Korkea-arvoisuutenne on narri; vakaumukseni on mieletön ja sellaisena pysyy kaikista vastaväitteistä huolimatta; olen itse kaikki ne jo mielessäni läpikäynyt ja keksinyt vielä pelottavampiakin vastaväitteitä kuin mitä toiset kykenevät esittämään, ja silti olen valinnut epätodennäköisen”, sen sijaan hän koettaa esittää todennäköisyystodistuksen.⁴⁴⁹

Climacus vertaa epätodennäköisyyteen suostumisen ja toisaalta todennäköisyystodistuksen tekemisen vaikutuksia paradoksi-uskoon:

Erot yksityiskohdissa, jotka jossain muussa tapauksessa vaikuttaisivat häiritsevästi, eivät häiritse tässä eivätkä vaikuta itse asiaan millään lailla. Sen sijaan asiaan vaikuttaa hyvinkin paljon, mikäli henkilö pikkumaisesti laskelmoiden myy eniten tarjoavalle yksinoikeuden uskonasiointensa hoitamiseen; tämä vaikuttaa asiaan jopa siinä määrin, ettei hän milloinkaan saavuta uskoa.⁴⁵⁰

Ongelman ytimessä on objektiivisuuden kriteeriin suostuminen. Silloin ajatuksena on se, että parhaita keinojaan hyödyntämällä ihminen pystyy saavuttamaan

⁴⁴⁸ Samankaltainen ajatus ymmärryksestä ’panttivankina’ löytyy Kierkegaardin väitöskirjasta *Om Begrebet Ironi*. Siellä Kierkegaard pohtii epäilyksen luonnetta ja siinä yhteydessä lainaa Uudesta testamentista kohtaa 2. Kor. 10:5: ”destroying every proud obstacle....and taking every thought captive in obedience” SKS 1, 214–215 / CI, 166. Hieman laajemmassa muodossa kohta kuuluu suomalaisen käännöksen mukaan: ”Me kaadamme kumoon järjen päätelmät ja kaiken, mikä nousee ylipäänä vastustamaan Jumalan tuntemista. Me vangitsemme kaikki ajatukset kuuliaisiksi Kristukselle –.” 2. Kor. 10:4–5 (KR 92) Epäilemättä myös Climacuksella puhe panttivangista on implisiittinen viittaus kyseiseen kohtaan Korinttilaiskirjeessä ja keskustelua sen teemoista.

⁴⁴⁹ SKS 4, 292 / Muruja, 115.

⁴⁵⁰ SKS 4, 300 / Muruja, 127.

totuuden itsenäisesti, ilman riippuvuutta Jumalasta. Straussin perinteiseen kristinuskoon kohdistuneiden vastaväitteiden mukaan ilmoitukseen ja ulkopuoliseen auktoriteettiin luottaminen oli merkki siitä, ettei ihminen ollut vielä riittävän kypsä luottaakseen järkeen.⁴⁵¹ Jos näihin vastaväittä vastaan puolustauduttaessa hyväksytään lähtökohdaksi objektiivisuuden ja itsenäisen järjen vaatimus, on usko jo lähtökohtaisesti menetetty. Possenin mukaan Kierkegaardin ja Martensenin kiistan ytimessä oli kysymys luterilaisesta uskontulkinnasta ja ihmisjärjen kyvystä saavuttaa kristinuskon totuus.⁴⁵² Siispä todennäköisyystodistukseen suostuva turhamainen henkilö on jo nielaissut koukun ja hyväksynyt ajatuksen ihmisen riippumattomuudesta suhteessa Jumalaan. Tämän vuoksi todennäköisyystodistuksen onnistuminen ei auta mitään koska se on Murujen objektiivisesta näkökulmasta käsin tarkasteltuna muuttanut uskon kohteen joksikin muuksi, ja toisaalta PEJ:n subjektiivisesta näkökulmasta tarkasteltuna muuttanut uskon dynamiikan epätotuudelliseksi. Climacuksen mukaan usko ei suosi todennäköisyyttä.⁴⁵³

Climacus ei tee erottelua Straussin tavoin auktoriteetin ja järjen välillä, vaan sen sijaan inhimillisen ja jumalallisen auktoriteetin välille;⁴⁵⁴ hänen mukaansa myös järki on auktoriteetti. Jos ei oleteta sokraattista sielun pre-eksistenssiä, ei järjellä ole välitöntä yhteyttä ikuiseen totuuteen ja siten järki on inhimillinen auktoriteetti.

Uskovaksi tulemiseen riittää yksinkertainen empiirinen jälki historiassa, tai kuten Climacus sen ilmaisee, pieni ilmoitus, maailmanhistoriallinen *nota bene*, että Jumala on näyttäytynyt historiassa palvelijan hahmossa, sekä suoraan Jumalalta saatu edellytys tämän pienen ilmoituksen uskomiseen.⁴⁵⁵ Siten

⁴⁵¹ Straussin näkemyksestä Harris 1973, 137.

⁴⁵² Possen, 50–52. Martensenin mukaan järjen *autonomia* korvautuu *teonomialla*. Kierkegaardin mukaan tästä ei kuitenkaan Martensenilla seuraa sitä, että aikaisemmin itsenäinen järki alistuisi Jumalan hallittavaksi, vaan päinvastoin järki yrittää pakottaa Jumalan omaksi palvelijakseen.

⁴⁵³ SKS 4, 291–292 / Muruja, 115.

⁴⁵⁴ Vrt. SKS 4, 220 / Muruja, 11–12: ”– pappi on hieman lukkarin yläpuolella, joka toinen ihminen on auktoriteetti –”; mutta Climacuksen mukaan suhteessa toiseen ihmiseen ei saa määritellä itseään välittömästi. Jumalalta saatu edellytys edellytys on ainoa oikea auktoriteetti; ainoastaan suhteessa jumalaan saa määritellä itsensä välittömästi. Jos auktoriteetin tai välittömän suhteen kohden on väärä eli toinen ihminen, silloin päädytään tilanteeseen, jossa toinen ihminen on toiselle ihmiselle jumala. Olennaista on huomata, että Climacuksella välitön suhde jumalaan merkitsee ainoastaan edellytyksen saamista uskomiseen ja siihen auktoriteettina nojautumista, mutta uskon sisältöä tämä välitön suhde ei sisällä. Uskon sisältö, johon jumalallinen auktoriteetti viittaa ja jota se käyttää apunaan saadaan historiasta historiallisen selonteon kautta.

⁴⁵⁵ SKS 4, 300 / Muruja, 127. Climacus ei väitä, että tosiasiallisesti inkarnaatiosta olisi jäänyt ainoastaan tällainen *nota bene*, vaan ajatuskokeen kautta havainnollistaa minimin, joka vaaditaan historialliseen uskomiseen.

Climacuksen mukaan uskovaksi tuleminen on tehty kaikille ihmisille toisaalta ”yhtä vaikeaksi, sillä kukaan ihminen ei voi itse edellytystä itselleen antaa, mutta ei myöskään – – toiselta ihmiseltä vastaanottaa”, mutta toisaalta myös ”yhtä helpoksi, sillä jumala lahjoittaa edellytyksen”.⁴⁵⁶

Katso, juuri tästä syystä pidin hankettani (so. sikäli kuin hypoteesia voi sellaisena pitää) alussa jumalisena ja sellaisena sitä yhä edelleen pidän, mikä ei kuitenkaan merkitse, että sulkisin korvani inhimillisiltä vastaväitteiltä, vaan päinvastoin pyydän vielä kerran, mikäli sinulla on jokin pätevä vastaväite, ole hyvä ja esitä se.⁴⁵⁷

Climacuksen kuvitteellinen keskustelukumppani vastaa ja epäilee vastauksessaan, että tämä Climacuksen juhlallinen kehotus ”vaatisikin epäsuorasti nimenomaan hiljaisuutta”.⁴⁵⁸ Murujen tarkoituksena on ollut periaatteellisella tasolla käydä vastaväitteet läpi, niin että mikään yksittäinen uusi väite ei tuo siihen mitään uutta. Tämän vuoksi kehotus vaatii ”epäsuorasti nimenomaan hiljaisuutta”; jos joku keksisikin uuden vastaväitteen, jonka valossa paradoksi vaikuttaisi epätodennäköiseltä, Climacuksen mukaan voitaisiin edelleen sanoa, että siihen uskotaan kaikkien aikojen eriskummallisimpana juttuna, äärimmäisen epätodennäköisenä, vain kerran historiassa toteutuneena. Paradoksin yhteensopimattomuus todennäköisyystodistuksen kanssa ei ole sen paremmin vastaväite kuin todiste sen puolestakaan. Sen sijaan se kuuluu paradoksin määritelmään: näin me uskomme.⁴⁵⁹ Vastaväitteitä ei ohiteta vaan ne jäävät kumottuina koettelemaan uskoa, epäilyn mahdollisuuksina. Usko on kuitenkin vastaväitteiden kanssa yhtä mieltä siitä, että paradoksi on epätodennäköinen.⁴⁶⁰ Näin Climacus tekee oikeutta historiallisuudelle,⁴⁶¹ johon ei sisälly absoluuttista varmuutta vaan suuria ja myös pieniä todennäköisyyksiä.⁴⁶²

Historiallisen todennäköisyystodistuksen tapauksessa henkilö joutuu aina ”täydentämään” objektiivisen todennäköisyyden ”puuttuvan” osan subjektiivisella uskolla, hypyllä; tosiasiallisen olemisen alueella todistus jää aina kesken. Suuremman todennäköisyyden tapauksessa tämä subjektiivinen hyppy ”affirmatiiviseen uskoon” on pienempi ja periaatteessa riskittämpi mutta silti

⁴⁵⁶ SKS 4, 303 / Muruja, 131.

⁴⁵⁷ SKS 4, 303 / Muruja, 131.

⁴⁵⁸ SKS 4, 303 / Muruja, 131.

⁴⁵⁹ Climacuksen mukaan pahentuminen todistaa epäsuorasti paradoksin oikeaksi. SKS 4, 254–255 / Muruja, 61. Tämä ei tarkoita paradoksin olemassaolon todistamista, vaan sen todistamista, että paradoksi on luonteeltaan epätodennäköinen, sellainen, johon ymmärrys luonnostaan pahentuu.

⁴⁶⁰ SKS 4, 256 / Muruja, 62–63.

⁴⁶¹ SKS 7, 26 / PEJ, 35.

⁴⁶² Absoluuttisen varmuuden ja suuren todennäköisyyden välinen erottelu löytyi Straussin teoksesta, FCT, 148, jossa käsitellään ”historiallisen maailman luonnetta”. Thulstrup 1974, 150.

se on hyppy. Paradoksin tapauksessa todennäköisyys on äärimmäisen pieni, joten subjektiivinen hyppy kattaa lähes koko matkan ei-tapahtuneesta tapahtuneeseen - mutta vain lähes koko matkan, koska taustalla on kuitenkin maailmanhistoriallinen *nota bene*, pieni ilmoitus, joka kytkee uskon historialliseen todellisuuteen. Olennaista on, että kategorioiden tasolla molemmissa tapauksissa kuitenkin on kyse hypystä samalla alueella, vaikka toisessa tapauksessa todennäköisyys suosii tapahtumaa ja toisessa todennäköisyydet ovat vastaan tapahtumaa. Silti kyse on samasta historiallisesta todellisuudesta.

Climacus tekee erottelun uskon kohteena olevan historiallisen sisällön ja toisaalta sen auktoriteetin välille, jonka nojalla historialliseen sisältöön uskotaan. Toinen keskeinen erottelu on inhimillisen ja jumalallisen auktoriteetin välillä.

Inhimillisen ymmärryksen kannalta paradoksiin liittyvän kokonaisvaltaisen hypyn tekeminen on mieletöntä, ja tämän on juuri se mitä Climacus itsekin tähdentää. Climacus ei pyri todistamaan paradoksia tai argumenteillaan vakuuttamaan siitä vaan päinvastoin osoittamaan, että se on epätodennäköinen. Climacuksen (ja Kierkegaardin) mukaan olisi jopa väärin uskoa paradoksiin hänen tai jonkun muun ihmisen esittämien argumenttien perusteella; tilanne olisi vastaava kuin Martensenin tapauksessa, joka tahtoi itse murtautua kiellettyyn, tavoittaa omin päin sen, jonka tavoittaminen oli sallittua vain Jumalan kutsusta.⁴⁶³

6.2. Runo – myytti vai Absoluuttinen Paradoksi?

Entäpä ne myytit?

Filosofisissa muruissa on ollut kolme kantavaa teemaa, joiden suhteen on käyty keskustelua: filosofia, mytologia ja historiallinen tieto.⁴⁶⁴ Climacuksen käsittelyssä suurimman painon ovat kuitenkin näyttäneet saavan filosofia ja historiallinen tieto, ja mytologiaan on viitattu vain harvemmin ja kenties jossain määrin rinnakkaisena ilmiönä hegeliläiselle filosofialle.⁴⁶⁵ Mytologian saama suppea käsittely on kuitenkin vain pintataso. Metatasolla, ajatustensa ilmaisutyylinä Climacus on jatkuvasti kehitellyt omaa runoiaan, joka oikeastaan on synonyymi mytologialle. Koko teoksen ajan jatkunut runon kehittäminen onkin ollut keskustelua straussilaisen näkemyksen kanssa siitä, *millainen* runo kristinuskon oikeastaan onkaan.

⁴⁶³ Possen 2007, 51–52.

⁴⁶⁴ SKS 4, 305 / Muruja, 134–135.

⁴⁶⁵ Myytti juuri olikin Straussin vastine hegeliläiselle mediaatiolle ikuisen totuuden tavoittamisessa.

Straussin runon ja Climacuksen runon ero

Climacus käy lukujen loppuissa dialogia kuvitteellisen lukijan kanssa, ja näissä kohdissa nousee kiinnostavalla tavalla esiin myös Climacuksen runon luonne ja tarkoitus.⁴⁶⁶ Toisen luvun loppuun sijoittuvassa dialogissa kuvitteellisella keskustelukumppanilla on huomautettavaa Climacuksen esittämästä runosta. Tässä dialogissa teemat sivuavat selkeästi straussilaista käsitystä kristinuskon mytologisesta luonteesta: siinä on kyse kansan keskeltä nousseista ikuisista totuuksista.

Jos joku nyt sanoisi: ”Sinun runosi on kaikkien aikojen halpamaisin plagiaatti, eihän se ole enempää eikä vähempää kuin tuo kertomus, jonka jokainen lapsikin tuntee”, silloin punastuisin tietenkin häpeästä – –. Mutta kuka sitten on runoilija, jolta varastan? Jos olisin niin kohtelias, että pitäisin sinua, arvoisa tuomarini, runon sepittäjänä, silloin kenties jälleen suuttuisit minulle. Mutta eikö runoilijaa sitten olekaan, vaikka on runo, se olisi kummallista – –.

Vai onko tämä runo niin kuin sananlasku, jonka sepittäjää ei tunneta ja joka siksi tuntuu ikään kuin ihmiskunnan yhdessä sepittämältä? – –

Ehkei kyse ole runosta ensinkään, tai ainakaan ei runosta, jonka on laatinut joku ihminen tai ihmissuku kokonaisuudessaan. Nyt ymmärrän sinua, kutsuit siis runoani kaikkien aikojen halpamaisimmaksi plagiaatiksi siitä syystä, että en varastanut keneltäkään yksittäiseltä ihmiseltä enkä myöskään ihmissuvulta, vaan varastin jumalalta, tai ikään kuin sysäsin jumalan syrjään, ja jumalaa pilkaten esiinnyin jumalana, vaikka olen vain yksittäinen ihminen, niin, vieläpä kehno varas! – –

Olisi näet ollutkin merkillistä, jos kyseessä olisi ollut ihmisen sepittämä runo. Ihmisen mieleen voi toki juolahtaa runoilla itsensä jumalan kaltaiseksi tai runoilla jumala itsensä kaltaiseksi, mutta ei sentään runoilla jumala runoilemaan itsensä ihmisen kaltaiseksi – –.

– – anna minulle anteeksi, että kummallisen harhakuvitelman vallassa kuvittelin itse sepittäneeni tämän runon. Se kuvitelma osoittautui erehdykseksi ja runo puolestaan niin kaikista ihmisten laatimista runoista poikkeavaksi, ettei se ollut runo ollenkaan, vaan *ihme*.⁴⁶⁷

Dialogi oikeastaan ajautuu monologiksi, jossa Climacus käy läpi straussilaisen ajatuksen kristologiasta ihmiskunnan yhdessä sepittämänä myyttinä, itsetietoisuutena siitä, että ihmisyyys on jumalallista.⁴⁶⁸ Climacus kuitenkin hylkää

⁴⁶⁶ Dialogueissa ei kuitenkaan keskitytä ainoastaan runon tai straussilaisuuden käsittelyyn; esimerkiksi ensimmäisen luvun lopussa Climacus käy dialogia *ajatuskehelmästä*, joka oli ollut luvun aiheena. SKS 4, 229–230 / Muruja, 23–25. Ajatuskehelmä viittaisi enemmän spekulantti Martenseniin kuin Straussiin. Vaikuttaakin siltä, että luvut päättävissä dialogeissa keskustellaan kahden erilaisen hahmon kanssa, jotka edustavat Straussia ja Martensenia. Toisinaan taas nämä kaksi tuntuvat sulautuvan toisiinsa toisinaan taas keskustelukumppani huojuu straussilaisen ja martensenilaisen katsontakannan välillä; ongelmien taustalla vaikuttaa straussilainen lähtökohta, josta Martensen ei pääse irti edes tätä kritisoidessaan.

⁴⁶⁷ SKS 4, 241–242 / Muruja, 40–42. Dialogi päättää luvun II jota oli kutsuttu ’runolliseksi kokeiluksi’.

⁴⁶⁸ Thulstrupin mukaan Climacus hyökkää tässä Straussin ja Feuerbachin kristinuskokäsityksiä vastaan. Erityisesti kohdassa keskustellaan tanskalaisen straussilaisen A. F. Beckin vuonna 1842 ilmestyneen teoksen *Begrebet Mythus eller den religiøse Aands Form* kanssa, jonka Kierkegaard tunsi. Thulstrup 1974, 204–205. Myös Kylliäinen kiinnittää huomiota kohdan yhteyteen Straussin

tämän ajatuksen nopeasti: runossa ei olekaan kyse siitä, että ihmiskunta runoilee itsensä jumalalliseksi⁴⁶⁹ vaan siitä, että jumala runoilee itsensä ihmisen kaltaiseksi. Niinpä runo ei olekaan runo vaan ihme: jumala on tullut ihmiseksi.

Kolmannen luvun päättävässä dialogissa jatketaan keskustelua straussilaisten käsitysten kanssa. Luku on käsitellyt 'metafyysistä oikkua' eli Absoluuttista Paradoksia. Tästä dialogista löytyy suora viittaus siihen Straussin katkelmaan, jonka äärellä Kierkegaard alkoi pohtia Murujen kysymystä.⁴⁷⁰

Mutta ehkä joku sanoo: "Tiedän hyvin, että sinulla on kummallisia päähänpistoksia, mutta varmaankaan et luule, että ottaisin vakavasti tuollaisen päähänpistoksen, joka on niin kummallinen tai naurettava, ettei sellainen luultavasti ole juolahtanut kenenkään mieleen, ja ennen kaikkea niin mieletön, että minun pitäisi sulkea mielestäni pois kaikki vanha, voidakseni sitä ajatella."⁴⁷¹

Climacus vastaa keskustelukumppanilleen:

"Totta kai sinun pitää; mutta voitko puolustaa haluasi pitää kiinni ennakkokäsityksistä, joita sinulla on mielessäsi, kun toisaalta väität kykeneväsi tarkastelemaan mieltäsi vailla ennakkokäsityksiä? —"⁴⁷²

Historiallisen inkarnaation perusteella täytyy muuttaa vanhat metafyysiset käsitykset – koska *historia on varsinaisesti kristinuskon runo*. Muruissa Climacus on esittänyt runon algebralaisessa muodossa, mutta historiallisessa muodossaan runo on itsensä Jumalan runoilema ja se on esitetty historiassa.⁴⁷³ Runoilijana eivät siten ole Uuden testamentin ajan kristityt, seurakunta tai ihmiskunta, kuten Strauss väitti, vaan historiaan tullut Jumala, ja aikalaiset ovat vain kirjoittaneet selonteon tästä historiallisesta runosta, joka ei ole heidänkään omansa. Kun Strauss sanoo, että runo ja historia on erotettava toisistaan, Climacus sen sijaan sanoo, että runo nimenomaan on historia. Mielenkiintoisella tavalla Climacus kritisoi Straussin myyttistä tulkintaa kirjoittamalla kritiikkinsä nimenomaan myytin muotoon; Climacuksella tämä runo (tai myytti) ei missään nimessä siis

ja Feuerbachin ajattelun kanssa: näiden mukaan kristinuskko oli eräänlaista kansanrunoutta. Kylliäinen 2004, 40–41.

⁴⁶⁹ Tässä oikeastaan on kyse siitä, että ihminen runoilee jumalan itsensä kaltaiseksi; se käsitys jumaluudesta, jonka perusteella ihminen runoilee itsensä jumalan kaltaiseksi, on muodostettu ihmisen omista ajatuksista ja kuvaa ihmistä itseään. Siispä jumaluus supistuu tällaisesta runosta kokonaan pois ja jäljelle jää tautologia: ihminen runoilee itsensä ihmisen kaltaiseksi. Ihminen ei voi tavoittaa todellista Erilaisuutta ja siksi sekoittaa sen samanlaisuuden kanssa. Aihetta on käsitelty edellä, alaluvussa *Ihmisen käsitys Jumalasta*.

⁴⁷⁰ Thulstrup 1974, 149–150.

⁴⁷¹ SKS 4, 251 / Muruja, 55. Dialogi päättää luvun III, jossa käsiteltiin 'metafyysistä oikkua'.

⁴⁷² SKS 4, 251 / Muruja, 55. Dialogi jatkuu pohdinnalla 'metafyysisen oikon' eli Absoluuttisen Paradoksin käsittämisen edellytyksistä: "Mitä häneltä sitten puuttui? Tietoisuus syntisyydestään ja sitä hän ei tosiaan olisi voinut kenellekään ihmiselle opettaa tai keneltäkään ihmiseltä oppia, vaan yksin jumalalta – mikäli jumala olisi tahtonut ryhtyä opettajaksi. Mutta sitä hän hän tahtoi, *niinhän me runoilimme*, ja hän tahtoi olla yksittäisen ihmisen vertainen voidakseen olla hänen opettajansa ja saadakseen hänet ymmärtämään itseään täysin." SKS 4, 252 / Muruja, 56. Kursivointi oma.

⁴⁷³ SKS 7, 24 / PEJ, 33: "peräänkuulutettu lähtökohta on – historiallisessa asussaan kristinuskko."

tarkoita historian vastakohtaa, merkitystä, joka on irrotettu historiasta, vaan nimenomaan historiaa, joka saa merkityksen.

Viidennen luvun päättävässä ja koko teoksen viimeisessä dialogissa Climacus päätyy myös esittämään kolmiosaisen jaottelunsa lähestymistavoista, joilla ei saavuteta kristilliseen inkarnaatiokäsitykseen kuuluvaa ajatusta ikuisen ja historiallisen suhteesta – *filosofia, mytologia, historiallinen tieto* – ikään kuin retorisenä vastauksena straussilaiselle keskustelukumppanille; Straussin mukaan Raamatusta löytyi kolme myytin lajia joiden kautta kristinuskon ikuinen totuus tuli esiin: *historialliset, filosofiset ja runolliset myytit*.⁴⁷⁴

Climacus viittaa näihin lähestymistapoihin viidennessä luvussa jo ennen viimeisen dialogin alkua. Viittaus valaisee Climacuksen jaottelun merkitystä.

Uskova henkilö sen sijaan esittää selonteon nimenomaan sellaisessa muodossa, ettei kukaan voi vastaanottaa sitä välittömästi sillä tuo sana ”uskon sen (vaikka se ylittääkin ymmärryksen ja oman keksimiskykyni)” on erittäin arveluttava *aber* [mutta].⁴⁷⁵

Historiallista selontekoa ei kukaan voi vastaanottaa välittömästi – välittömyys liittyy Climacuksella tietoon ja absoluuttiseen varmuuteen. Niinpä ”mikään historiallinen tieto” ei välitä kristinuskon sisältöä, sillä historia yleensä ottaen ei ole lainkaan *välittömän tiedon* kohde, vaan ”se on olemassa vain muistille”⁴⁷⁶ ja siten ihmisen reflektio on tehnyt siitä *uskon* kohteen. Tällaista selontekoa ei voi myöskään ottaa vastaan *välittömästi* toiselta ihmiseltä, vaan jokainen ihminen joutuu itse sen äärellä ottamaan kantaa uskon ja epäuskon jännitekentässä.

”Mikään filosofinen näkemys” ei voi saavuttaa uskon kohdetta, ”sillä filosofia on olemassa vain ajattelulle”.⁴⁷⁷ Sen paremmin jumalallista kuin historiallistakaan todellisuutta ei voida tavoittaa filosofian avulla, sillä filosofisten päätelmien deduktiivinen voima ei kykene murtautumaan mielen ulkopuoliseen todellisuuteen, tosiasialliseen olemassaoloon, jossa uskon kohde on tullut tunnettavaksi. Uskon kohde ylittää ihmisen ymmärryksen, mutta on silti tapahtunutta todellisuutta.

Myöskään ”mikään mytologia” ei ole saavuttanut uskon kohdetta, sillä mytologia ”on olemassa vain mielikuvitukselle”.⁴⁷⁸ Jos kyse olisi ihmisen tai ihmiskunnan kyvystä tunnistaa jumalallinen, olisi ihmisten tilanne toivoton sen ylittämättömän eron vuoksi, joka vallitsee inhimillisen ja jumalallisen välillä.

⁴⁷⁴ Ruokanen 1987, 55; Ruokanen viittaa teokseen LJ, 32.

⁴⁷⁵ SKS 4, 301 / Muruja, 128. Alleviivaukset omia.

⁴⁷⁶ SKS 4, 305 / Muruja, 135.

⁴⁷⁷ SKS 4, 305 / Muruja, 134–135.

⁴⁷⁸ SKS 4, 305 / Muruja, 135.

Ihmisen keksimiskyky sortuu perusteettomaan mielivaltaan yrittäessään runoilla Erilaisesta, Jumalasta. Mutta runossa ei olekaan kyse mytologiasta, ihmisen yrityksestä tavoittaa Tuntematonta tai Toisenlaista,⁴⁷⁹ vaan jumalan päätöksestä tehdä itsensä tunnetuksi ihmiselle. Silloin se, että jumala on ihmisen kaltainen, ei olekaan ihmisen rajoittuneen ymmärryksen aikaansaama harhaluulo, vaan jumalan tosi hahmo.⁴⁸⁰ Climacuksen runossa keskeistä on ulkopuolelta maailmanhistoriaan tullut ilmoitus.⁴⁸¹

Kristinuskoon kuuluvaa käsitystä ei savuteta nojautumalla mihinkään näistä kolmesta inhimillisestä auktoriteetista, koska kyse ei ole siitä mitä ihminen kykenee saavuttamaan,⁴⁸² vaan siitä, mitä Jumala on tehnyt.

6.3. Filosofisia muruja ja David Strauss

Muruissa käydään keskustelua erityisesti suhteessa kahteen merkittävään hahmoon, spekulatiivisen filosofin ja historiantutkijan arkkityyppeihin – Martenseniin ja Straussiin. Climacus piti Martensenin näkemyksiä kenties akuutimpana ongelmana tanskalaisessa kontekstissa, mutta toisaalta ne olivat olleet osaltaan vastausta Straussin esittelemiin ongelmiin. Murujen kysymys oli ilmeisesti muotoiltu juuri Straussin tekstien äärellä. Climacuksen käsittelyssä Martensenin filosofis-spekulatiivinen lähestymistapa kristinuskon historialliseen lähtökohtaan menettää kokonaan merkityksensä lähtökohtaisesti virheellisenä, ja sen sijaan keskustelu oikeasta tavasta lähestyä paradoksia käydään empiirisellä alueella, suhteessa Straussin esittelemiin näkemyksiin ja niitä korjaten. Climacus hylkää Martensenin ratkaisuyrityksen ja muotoilee itse paremman ratkaisun Straussin esittelemiin ongelmiin. Tästä huolimatta Kierkegaard-tutkimuksessa keskitytään usein Climacuksen käymään keskusteluun idealismista, ei historiantutkimuksesta. Kuitenkin keskustelu Straussin kanssa saa pysyvemmän ja rakentavamman merkityksen Climacuksen argumentaatioissa, kun taas Martensenin käsitys yksinkertaisesti osoitetaan virheelliseksi. Empiirinen alue on oikea asian käsittelemiseen, vaikka Climacus ei hyväksykään Straussin erottelua uskon ja historian erillisiin alueisiin.

⁴⁷⁹ Tällaisessa yrityksessä ihminen alkaa luulemaan jumalaa ihmisen kaltaiseksi, koska ei erota erilaisuutta samanlaisuudesta.

⁴⁸⁰ SKS 4, 238 / Muruja, 36.

⁴⁸¹ Vrt. pieni ilmoitus, maailmanhistoriallinen *nota bene*, SKS 4, 300 / Muruja, 127.

⁴⁸² Vrt. SKS 7, 209 / PEJ, 236: ”– vaipukoon epätoivoon omista mahdollisuuksistaan tulla koskaan kristityksi, hän on ehkä lähempänä sitä kuin luuleekaan –”

Tämä on mielenkiintoista myös siitä syystä, että hegeliläinen spekulatio on ajan kuluessa menettänyt ajankohtaisuuttaan, mutta toisaalta Straussin esittelemä erottelu historiallisiin tosiseikkoihin ja myyttiseen uskon todellisuuteen on säilyttänyt asemansa osana keskustelua.⁴⁸³ Niinpä Climacuksen keskustelu juuri Straussin kanssa tarjoaa yhteistä kosketuspintaa myös nykyisin käytävään keskusteluun uskonnollisen uskon luonteesta ja sen suhteesta historiaan.

Straussin erottelua historiallisiin tosiseikkoihin ja myyttiseen uskon todellisuuteen voidaan Climacuksen Muruissa esittämän tarkastelun perusteella lähestyä kahdesta suunnasta: historian tai myytin suunnasta.

Historian suunnalta lähestyttäessä päädytään siihen, että historiallinen tosiseikka on aina uskon kohde yleisessä mielessä, ja inkarnaatio erityisenä uskon kohteena on juuri historiallinen tosiseikka, vaikka siihen sisältyykin omia erityispiirteitään.

Erottelua myytin – tai runon – suunnalta lähestyttäessä Climacus toteaa, että runo ei oikeastaan olekaan runo, koska sen on runoillut itse Jumala, ”runoilemalla” itsensä ihmiseksi, niin että lopputuloksena on ihme. Vastauksena straussilaiseen tai spinozalaiseen käsitykseen tämä merkitsee sitä, että Jumala sittenkin on puuttunut välittömästi maailman kulkuun ihmeellä, vaikka sellaisen puuttumisen ei pitänyt olla mahdollista.⁴⁸⁴ Tämä ihme, joka runoiltiin, on Jumalan esiintyminen ihmishahmossa historiassa. Niinpä inkarnaation ymmärtäminen runona on Climacuksella käsitettävä siten, että Jumala on ”kirjoittanut” itsensä ihmiseksi ”historian paperille”.

Molemmista suunnista lähestyttäessä päädytään samaan lopputulokseen: uskon ja historian todellisuus on Climacuksen mukaan yksi ja sama todellisuus – puhuttiinpa sitten tosiseikasta tai runosta.

⁴⁸³ Eskolan mukaan Straussin tekemä erottelu Raamatun jumalallisen sanoman ja siitä täysin erillisen historiallisen tutkimuksen välille vakiinnutti asemansa teologisen hermeneutiikan peruslähtökohtana Straussin jälkeisen aikakauden tutkimuksessa. Eskola 1996, 20–21. Yleistajuisessa Straussia käsittelevässä artikkelissaan Marcus Borg toteaa, että Straussin argumentaation yksityiskohdat, kuten hegeliläisen filosofian käyttö ja myytin määritelmä eivät ole saavuttaneet pysyvää asemaa keskustelussa. Sen sijaan Straussin perusväittämät evankeliumikertomusten sisältämästä myyttisestä aineksesta sekä siitä, että ’myyttiä’ ei pidä ymmärtää ’epätotuuden’ synonyyminä, ovat Borgin mukaan löytäneet tiensä tutkimuksen valtavirtaan. Borg 1991, artikkelin päätöskappale.

⁴⁸⁴ Straussilais-spinozalaisessa kontekstissa ihme on juuri historiallinen määre, luonnonlait ohittava välitön puuttuminen tapahtumien kulkuun, joka spinozalaisten mukaan tosin ei ole mahdollista jumalan ja maailman luonteen vuoksi.

7. Loppukatsaus

Filosofisten murujen lopussa Climacus antaa ymmärtää, että teoksen tarkoituksena on ollut selvittää kristinuskon ja filosofian välinen suhde. Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoittaa kristillisen ja sokraattisen katsontakannan suhteen selvittämistä, ja tästä suhteesta Climacus tekee yhteenvedon Murujen viimeisessä luvussa *Opetus*.

Toisaalta Climacus kirjoittaa PEJ:ssa, että Murujen objektiivisesti asetetun kysymyksen tarkoituksena on ollut tehdä oikeutta historiallisuudelle. Jos 'filosofia' tahdotaan ymmärtää laajemmassa merkityksessä ihmisen pyrkimyksenä ja keinoina totuuden tai todellisuuden tavoittamiseen, silloin myös erityistieteet ja myös historiatiede voidaan lukea tähän mukaan. Climacus tahtoo Muruissa tehdä oikeutta historiallisuudelle yleisessä mielessä, myös tieteen kannalta, ja toisaalta tehdä oikeutta kristinuskon historialliselle luonteelle. Näille molemmille tehdään oikeutta samalla kerralla, eivätkä ne ole ristiriidassa keskenään. Tarkoituksena on löytää kristinuskolle ja historiatielelle yhteinen kieli inkarnaation kuvaamiseen. Tämän vuoksi, tarjoiltuaan kriittisen "murusen filosofiaa", Climacus pukee runonsa avulla vanhanaikaisen kristinuskon historianfilosofian kielelle. Runon tarkoituksena on toimia analogiana kristilliselle käsitykselle inkarnaatiosta, eikä se sellaisena edes pyri kuvaamaan kristinuskon kokonaisuutta tai edes inkarnaatio-opin kokonaisuutta. Myöhemmin PEJ:ssa Climacus toteaaakin, että inkarnaation kuvaaminen *mahdolliseksi* oli vain vajavainen analogia, jolla pyrittiin selventämään tiettyä puolta asiasta, mutta analogian tulkitseminen täydelliseksi vastaavuudeksi merkitsisi *käsittämisen* muuttumista *väärinkäsittämiseksi*. Analogian avulla pyritään valaisemaan kristillisen inkarnaatiokäsityksen suhdetta filosofiaan ja historiantutkimukseen ja tarjoamaan kieli keskustelun käymiseen. Yhteinen kieli ei tässä tapauksessa tarkoita samanmielisyyttä vaan tietyn pisteen jälkeen jyrkkää erimielisyyttä, mutta kuitenkin yhteisymmärrystä siitä mitä erimielisyys koskee. Olennaista on, että osapuolet eivät puhu toistensa ohi tai ymmärrä toisiaan vain näennäisesti.

Keskeisen aseman Murujen taustana saavat kaksi erilaista kööpenhaminalaisessa keskustelussa läsnä ollutta yritystä kristinuskon ja filosofian (yleisemmässä mielessä) välisen suhteen ratkaisemiseen. David Strauss ja hänen kannattajansa aiheuttivat suurta kuohuntaa myös Tanskassa ratkaisullaan, jossa filosofia ja järki saivat dominoivan aseman suhteessa perinteiseen

ilmoitukseen nojautuvaan kristinuskoon. Järki ja oikeat filosofiset käsitteet saivat määrittää myös uskon uuden sisällön – moderni ihminen ei voinut enää jatkaa uskomista kristinuskoon sellaisessa muodossa kuin se oli ollut. Climacuksen mukaan straussilainen käsitys muodosti niin ilmeisen haasteen, että myös tavalliset yksinkertaiset kristityt ymmärsivät sen yhteensopimattomuuden kristinuskon kanssa ja osasivat torjua sen. Salakavalamman haasteen sen sijaan toi mukanaan Martensen joka omalta osaltaan yritti antaa ratkaisua Straussin esittelemiin ongelmiin. Martensenin mukaan kristinusko tarjosi tarvittavan ennakkoedellytyksen, jonka avulla spekulatiivinen filosofia pystyi saavuttamaan totuuden ja tarkastelemaan sitä jumalallisesta näkökulmasta. Näin Martensenilla kristinusko dominoi suhdetta filosofiaan ja järkeen. Tämä ratkaisuyritys vaikutti houkuttelevalta, ja niinpä myös tavalliset kristityt, sivistyneistön ohella, pitivät sitä onnistuneena. Tämä oli Climacuksen mukaan kuitenkin ongelma. Ratkaisuyrityksestä oli tullut kenties suurempi uhka kuin itse alkuperäisestä ongelmasta, ja tämä johtui siitä, että ratkaisuyrityksen aiheuttamaa uhkaa oli vaikeampi havaita ja siten myös vastustaa. Kuitenkin se johti samankaltaisiin ongelmiin kuin Straussin ratkaisu: todellinen Jumalan ilmoitus historiallisessa inkarnaatiossa vesittyi, ja tilalle astui inkarnaation *ymmärtäminen*, vertauskuvasuus. Tällöin kristologian ja myös sovituksen todelliseksi *merkitykseksi* tuli ”ihmiskunnan sovittaminen Jumalan kanssa” – sanalla sanoen ihmiskunnan jumalallisuus. Climacuksen mukaan saavutettu käsitys on todellisuudessa väärinkäsitys, joka johtuu kristinuskon ja filosofian virheellisestä sekoittumisesta keskenään. Jompikumpi osapuoli on yrittänyt ottaa toisen osapuolen haltuunsa ja siten turmellut – molemmat osapuolet. Climacuksen esittämä ratkaisu nousee vastustamaan kumpaakin näistä edellä esitetyistä yrityksistä.

Climacuksen omassa ratkaisussa keskeiseen asemaan nousee historian luonteen oikea ymmärtäminen ja historianfilosofia. Ratkaisun pohjalta löytyy kritiikki valistuksen perinteessä esiintyviä virheellisiä metafyyysisiä ennakkokäsityksiä kohtaan. Vastaavanlaista kritiikkiä oli esittänyt aikaisemmin Hamann, ja ilmeisesti Kierkegaard – ja siten myös Climacus – on saanut tältä vaikutteita humelaisen kritiikin soveltamiseen. Kiritiikkiä saa osakseen erityisesti *metafyysisen välttämättömyyden* käsitteen soveltaminen historiaan. Toisaalta kritiikin kohteena on myös ajatus Jumalaa koskevan tiedon saavuttamisesta inhimillisillä keinoilla.

Filosofian ja kristinuskon risteyskohdaksi, pienimmäksi yhteiseksi nimittäjäksi, muruseksi filosofiaa, jonka kaikki osapuolet (paitsi kenties Strauss ja Martensen joiden käsityksiä vastaan Muruja on kirjoitettu) voivat todeta päteväksi ja sitovaksi päätelmäksi, on se, että tosiasiallisen olemassaolon alueella ei ole absoluuttisia varmuuksia. Tästä asiasta historiatieteen ja kristinuskon välillä vallitsee yhteisymmärrys, mutta heti kun siitä aletaan etenemään, jännite kasvaa vastakkaisten intohimojen vuoksi: niissä uskotaan joko inhimilliseen tai jumalalliseen auktoriteettiin nojautuen.

Historiaa koskeva *tieto* sanan varsinaisessa merkityksessä edellyttäisi deduktiivista välttämättömyyttä. Idealistisesta näkökulmasta käsin historian etenemistä välttämättömänä oli pitänyt hegeliläisyyttä kristinuskoon soveltanut Martensen; hänen mukaansa inkarnaation tapahtuminen oli välttämätöntä. Empiirisestä näkökulmasta käsin historian etenemistä deduktiivisen välttämättömyyden avulla oli tarkastellut Strauss; hänen mukaansa muuttumattomat luonnonlait selittävät tapahtumat ja kertovat, mitä voi tapahtua. Molempien lähestymistapojen alueella Climacuksen esittämää kritiikkiä yhdistää välttämättömyyden ajatuksen kritisoiminen historian tarkastelussa.

Idealistisen lähestymistavan osalta kritiikin avuksi otetaan aristoteelista käsitteistöä: historiallinen *olevaksi tuleminen on mahdollisuuden* muuttumista *todellisuudeksi*. Käsitteisiin syventymällä idealistiset rakennelmat päädytään toteamaan käsitesekaannuksiksi, eikä reittiä historiallisen todellisuuden käsittämiseen löydy – eikä siten myöskään tietä uskomuksiin tai uskoon. Vain välttämätön voitaisiin tavoittaa pelkällä järjellä, mutta välttämätön sulkee mahdollisen pois – ja vain mahdollinen olisi voinut muuttua todellisuudeksi.

Empiirisen lähestymistavan osalta argumentaatio muistuttaa humelaista kausaalisuhteen kritiikkiä: vaikutussuhdetta ei voi välittömästi havaita vaan se oletetaan tottumuksesta, uskotaan. Kun empiirisellä puolella välttämätön tieto osoittautuu mahdottomaksi – kausaalisuus ei ole välttämätön vaan mahdollinen suhde – löytyy tie todennäköiseen historiaan ja siihen uskomiseen.

Erityisesti idealistisen lähestymistavan kritisoimiseen avuksi otetut aristoteeliset käsitteet edustavat ilmeisesti skeptikon ulkovarustusta, jotka eivät itsessään ole Climacuksen esittämän asian ydin vaan väline väärän tietokäsityksen kumoamiseen idealismin omilla ehdoilla. Idealistinen käsitys historiasta ikään kuin supistuu pois väärinkäsityksenä, ja sen mukana osittain merkityksensä

menettää myös aristoteelinen argumentaatio, jota tämän käsityksen kritisoimiseen idealismin omalla alueella oli käytetty. Tehtävänsä tehtyään analogia saa väistyä.

Empiirisen lähestymistavan alueella käytetty argumentaatio sen sijaan näyttää säilyttävän merkityksensä pidempään myös uskon toisen asteen käsittelyssä. Absoluuttisen Paradoksin erityisluonnetta ja siihen liittyvää historiallisen uskon erityistapausta käsiteltäessä vastakkain asettuvat todennäköisyyslaskelman tekeminen ja toisaalta epätodennäköiseen uskominen jumalalta saadun edellytyksen perusteella.

Myös ihmisten Jumalasta muodostamien käsitysten kohdalla ongelmat muodostuvat kahdenlaisiksi lähestymistavasta riippuen. Idealistisesta lähtökohdasta käsin voidaan kyllä muotoilla käsitelmäritelmiä Jumalasta, mutta niiden yhteys tosiasialliseen olemassaoloon jää puuttumaan. Empiirisen lähestymistavan kohdalla ongelmaksi muodostuu se, että sen avulla ei saavuteta todellista Erilaisuutta, todellista Jumalaa, vaan päädytään muotoilemaan mielivaltaisesti käsityksiä, joihin on saatu aineksia empiirisestä todellisuudesta ja omasta mielikuvituksesta. Lopputulos kuvaa enemmän ihmistä itseään kuin Jumalaa.

Suhde kristillisen uskon ja historian välillä ei Climacuksen mukaan ole vastakkainen siten kuin straussilaisessa ajattelussa on esitetty, vaan sen sijaan sisäkkäinen. Usko inkarnaatioon pitää olennaisesti sisällään ajatuksen juuri historiassa tapahtuneesta inkarnaatiosta. Objektiivinen tiede ja kristinusko ovat yhtä mieltä siitä, että inkarnaation tapahtuminen historiassa on äärimmäisen epätodennäköistä. Erimielisyys syntyy johtopäätöksiä tehtäessä tämän pohjalta. Keskustelu käydään siitä, uskotaanko tämän erityistapauksen kohdalla historiaan objektiivisesti, todennäköisyyden mukaan, ja siten lähtökohtaisesti kielletään epätodennäköisen tapahtuman mahdollisuus – vai uskotaanko inkarnaatioon todennäköisyyttä ja tottumusta vastaan, juuri epätodennäköisen tapahtuman toteutumana. Kummassakaan tapauksessa kyse ei ole absoluuttisesta varmuudesta, jota Climacus kutsuu *tiedoksi*.

Climacus on vastakkaisella kannalla kuin Strauss, jonka mukaan usko ei saa olla *in suspenso*, epävarmuuden tilassa, vaan sen tulee olla absoluuttisen varmaa. Climacuksen mukaan uskominen vastoin tottumusta ja todennäköisyyttä ei merkitse uskon irtoamista todellisuudesta – sen sijaan kiusaus arvioida uskon sisältöä historiallisen todennäköisyyden kannalta jää koettelemaan uskoa, ja juuri tämä epäilyksen mahdollisuus sitoo uskon tiukasti historialliseen todellisuuteen.

Oikeanlaisten erotteluiden tekeminen on Climacuksen mukaan ratkaisevan tärkeää. Tutkielman aiheen kannalta keskeisimpiä Climacuksen tekemiä erotteluita, joiden avulla hänen argumentaationsa tulee ymmärrettäväksi, ovat:

1. Tiedon ja uskon välinen erottelu; historian kohdalla suurikaan todennäköisyys ei käy absoluuttisesta varmuudesta.
2. Erottelu uskon historiallisen sisällön ja toisaalta sen auktoriteetin välille, jonka nojalla historialliseen sisältöön uskotaan.
3. Erottelu inhimillisen ja jumalallisen auktoriteetin välille. Inhimillinen auktoriteetti saattaa olla esimerkiksi todennäköisyystodistus, tottumus tai henkilön arvovalta. Jumalallinen auktoriteetti taas merkitsee suoraan Jumalalta saatua edellytystä uskoa historiallisen selonteon mukaisesti inkarnaatioon, vastoin tottumusta ja todennäköisyyttä.

Murut toteuttaa muotonsa puolesta sen minkä se sisällön puolesta kertoo teoreettisesti: ihminen voi olla toiselle ihmiselle korkeintaan vain heräte, joka muistuttaa tälle historiallisen kristinuskon sisällöstä ja siten auttaa sen omaksumisessa. Ihminen ei kuitenkaan voi toimia auktoriteettina, jonka vuoksi uskoa. Climacuskaan ei lopulta ottanut itse kantaa kristinuskon puolesta tai sitä vastaan. Sen vuoksi kukaan ei voi sanoa uskovansa sen perusteella, että Climacuskin on uskonut, tai niiden argumenttien nojalla, joita Muruissa on esitetty. Mutta jos lukija ymmärsi Muruista lukemansa, hän myös ymmärsi, että Muruissa esitetty analogia haastaa lukijan ottamaan kantaa – ei analogiaan vaan historialliseen kristinuskoon, ja vielä tarkemmin ottaen kristinuskon historialliseen lähtökohtaan, inkarnaatioon.

Lyhenteet

AC	The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library
BK	Bibliotheca Kierkegaardiana
CG	Die christliche Glaubenslehre
CGJG	Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte
CI	The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates
DD	Journalen DD
EE	Journalen EE
FCT	Fremstilling af den christelige Troeslære
IKC	International Kierkegaard Commentary
JC	Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est
JJ	Journalen JJ
KJN	Kierkegaard's Journals and Notebooks
KRSRR	Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources
KR92	Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.
KS	Kuolemansairaus
LD	Letters and Documents
LJ	Das Leben Jesu
Muruja	Filosofisia muruja
Pap.	Søren Kierkegaards Papirer
PEJ	Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus
PF	Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy
PJK	Puhtaan järjen kritiikki
SBL	Notes of Schelling's Berlin Lectures
SKS	Søren Kierkegaards Skrifter

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Kant, Immanuel

PJK Puhtaan järjen kritiikki. Alkuteos *Kritik der reinen Vernunft* 1781/1787. Suom. Markus Nikkarla et al. Helsinki: Gaudeamus 2013.

Kierkegaard, Søren

Pap. Søren Kierkegaards Papirer I–XVI. Udg. af P. A. Heiberg et al. København: Gyldendal 1909–1978.

SKS Søren Kierkegaards Skrifter 1–28. Red. af Niels Jørgen Cappelørn et al. København: Gad 1997–2012.

Muruja Filosofisia muruja. Suom. Janne Kylliäinen. Helsinki: Summa 2004.

KS Kuolemansairaus. Suom. Janne Kylliäinen et al. Helsinki: Basam Books 2016.

PEJ Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. Suom. Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY 2001.

CD Christian Discourses & The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress. Transl. by H. V. Hong et al. Princeton: Princeton University Press 1997.

CI The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates &

SBL Notes of Schelling's Berlin Lectures. Kierkegaard's Writings II. Transl. by Howard V. Hong et al. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press 1992. CI: 1–329. SBL: 333–412.

- JC Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est. – Philosophical Fragments & Johannes Climacus by Søren Kierkegaard. Ed. and Transl. by Howard V. Hong et al. Princeton: Princeton University Press 1985. 113–172.
- KJN Kierkegaard's Journals and Notebooks. Vol. 2. Journals EE–KK. Ed. by. George Pattison. Princeton: Princeton University Press 2008.
- LD Letters and Documents. Kierkegaard's Writings, XXV. Transl. by Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press 1978.
- Strauss, David Friedrich
- LJ Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet I. 2. rev. Aufl. Tübingen 1837.
- CG Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt I. Stuttgart 1840.
- FCT Fremstilling af den christelige Troeslære i dens historiske Udvikling og i dens Kamp med den moderne Videnskab I. Oversat af H. Brøchner, København: H.C. Klein 1842.
- CGJG Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu. – Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14. Hg. v. H. J. Geischer. Gütersloh 1971.
- AC The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library. KRSRR 20. Ed. by. Katalin Nun et al. Farnham: Ashgate 2015.

Kirjallisuus

Betz, John

- 2009 After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann. Malden: Wiley-Blackwell.

Borg, Marcus

- 1991 David Friedrich Strauss: Miracle and Myth. – The Fourth R. Vol. 4–3. Westar Institute. <https://www.westarinstitute.org/resources/the-fourth-r/david-friedrich-strauss/>. Viitattu 8.10.2019.

Carlisle, Clare

- 2009 Baruch de Spinoza: Questioning Transcendence, Teleology, and Truth. – Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. KRSRR 5. Tome I: Philosophy. Ed. by Jon Stewart. Farnham: Ashgate. 167–194.

Eskola, Timo

- 1996 Uuden testamentin hermeneutiikka. Tulkintateorian perusteita. Helsinki: Yliopistopaino.

Evans, C. Stephen

- 1992 Passionate Reason. Making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments. Bloomington: Indiana University Press.
- 2006 Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays. Waco: Baylor University Press.

Green, Ronald M.

- 1994 Kierkegaard's *Philosophical Fragments*: A Kantian Commentary. – Philosophical Fragments and Johannes Climacus. IKC 7. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press. 169–202.

- Hampson, Daphne
2013 Kierkegaard: Exposition and Critique. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, Horton
1973 David Friedrich Strauss and his Theology. London: Cambridge University Press.
- Hong, Howard V. et al.
1985 Introduction and Notes. – Philosophical Fragments and Johannes Climacus by Søren Kierkegaard. Transl. by Howard V. Hong et al. Princeton: Princeton University Press. ix–xxii; 273–347.
1992 Notes. – The Concept of Irony by Søren Kierkegaard. Transl. by Howard V. Hong et al. Princeton: Princeton University Press. 465–538.
- Kannisto, Heikki
2008 Kant ja järjen itsekritiikki. – Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman et al. Tampere: Gaudeamus. 313–335.
- Kivelä, Jyrki
2013 On the Affinities Between Hume and Kierkegaard. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki 37. Diss. Helsinki.
- Kylliäinen, Janne
2004 Suomentajan esipuhe ja suomentajan kommentit. – Søren Kierkegaard: Filosofisia muruja. Helsinki: Summa. vii–xiv; 1–136.
2009 Kierkegaardin kriittinen kristillinen realismi. – Ajatus 66. 61–97.
- Lehtinen, Torsti
1993 Alkusanat ja viitteet. – Søren Kierkegaard: Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus. 2. p. Porvoo: WSOY. 13–22; 636–655.
2008 Søren Kierkegaard. Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi. Helsinki: Arktinen Banaani.
- Meier, John P.
1991 A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. New York: Doubleday.
- Montanari, Franco
2015 The Brill Dictionary of Ancient Greek. Ed. by Madeleine Goh et al. Leiden: Brill.
- Pattison, George
1994 Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth. – IKC 7. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press. 245–260.
- Peterson, Michael et al.
2003 Reason & Religious Belief. An introduction to the Philosophy of Religion. New York: Oxford University Press.
- Possen, David D.
2007 On Kierkegaard's Copenhagen Pagans. – IKC 17. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press. 35–59.

- Reuter, Martina
2008 Rationalismi ja materia. – Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman et al. Tampere: Gaudeamus. 187–212.
- Ruokanen, Miikka
1987 Hermeneutica moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, Esa
2007 Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin. 11. p. Helsinki: WSOY.
- Schjørring, J. H.
1982 Martensen. – Kierkegaard's Teachers. BK 10. Ed. by Niels Thulstrup et al. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag. 177–207.
- Seland, Andreas
2016 Divine Suspense. On Kierkegaard's *Frygt og Bæven* and the Aesthetics of Suspence. Lund: Lund University. Diss. Lund.
- Slavov, Matias
2011 Metafysiikkakritiikki ja Humen haarukka: Humen empiristisen tietoteorian avainkysymykset. – Ajatus 68. 87–114.
- Stewart, Jon
2003 Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, J. Haywood
1994 Revelation, Knowledge, and Proof. – Philosophical Fragments and Johannes Climacus. IKC 7. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press. 147–168.
- Thulstrup, Niels
1974 Commentator's Introduction & Commentary. – S. Kierkegaard: Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy. Transl. by Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press. xlv–xcvii; 143–260.
1982 Daub. – Kierkegaard's Teachers. BK 10. Ed. by Niels Thulstrup et al. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag. 208–211.
- Vainio, Olli-Pekka
2003 Fides qua, fides quae? Søren Kierkegaard ja uskon propositionaalinen sisältö. – TA 108. 215–224.
- Walsh, Sylvia
1994 Echoes of Absurdity: The Offended Consciousness and the Absolute Paradox in Kierkegaard's Philosophical Fragments. – IKC 7. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press. 33–46.
- Westphal, Merold
2014 Kierkegaard's Concept of Faith. Grand Rapids: Eerdmans.